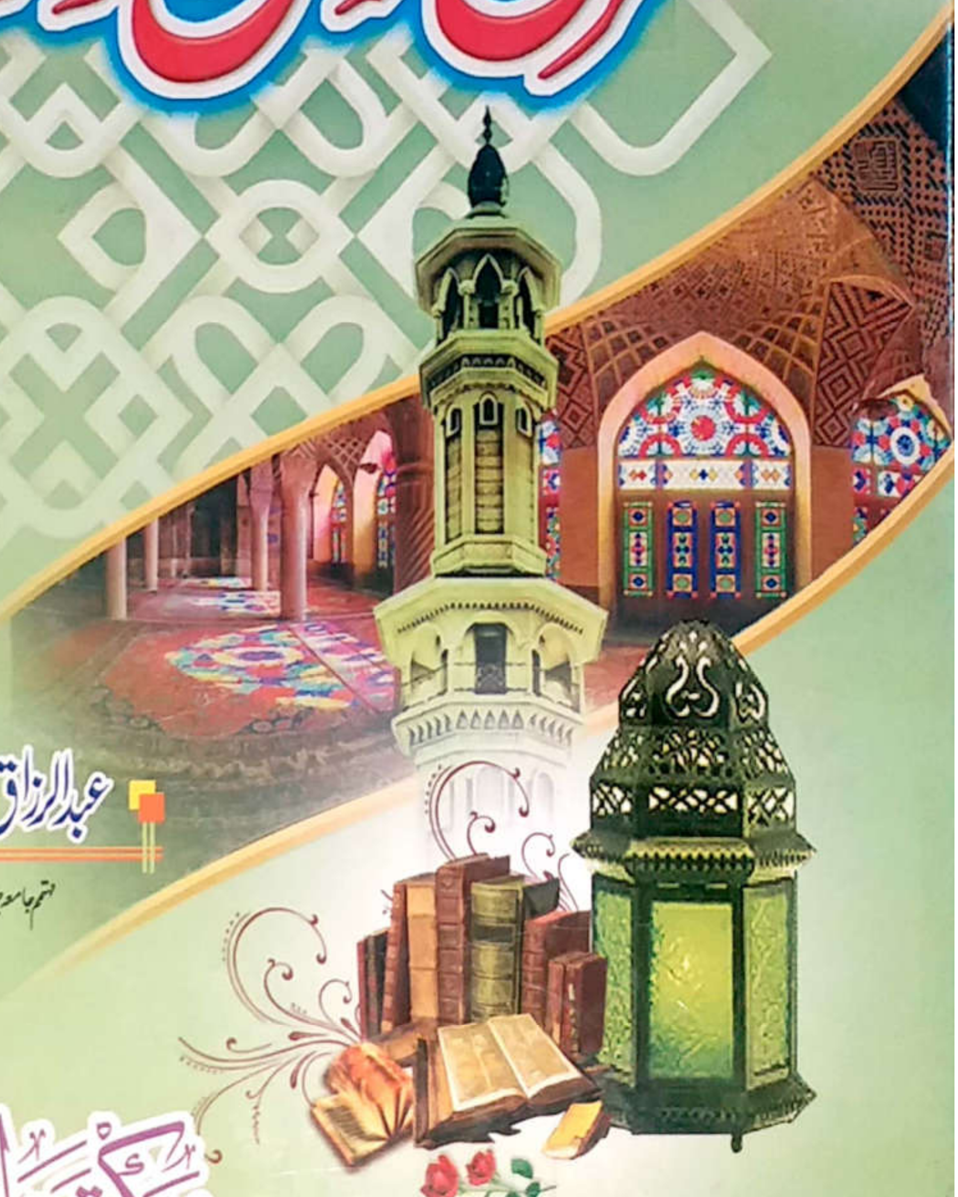
(ایم اے) سال اول کے طلباء کے لیے انمول تحفہ

شرح توضیح وتلویح



شیخ الحدیث علامہ قاضی

عبدالرزاق بھترالوی حطاروی مدظلہ العالی

مہتمم جامعہ جماعتیہ مہرالعلوم شکریال راولپنڈی

مکتبہ امام احمد رضا

○ نام کتاب: شرح توضیح وتلویح (اردو)

○ مؤلف: محقق العصر شیخ الحدیث علامہ عبدالرزاق بھترالوی، حطاروی

○ باہتمام: حافظ محمد اسحاق ہزاروی

○ کمپوزر: مولانا محمد رمضان عسکری اوکاڑوی

○ سال طباعت: 2015

○ صفحات: 450

ناشر:

مکتبہ امام احمد رضا

کری روڈ، شکریال راولپنڈی............پاکستان

E.mail:Mehrul.uloom@yahoo.comm

website:www.jamiajamati.com

Ph:051-4930314,0321-5098812

فہرست

﴾سبب تالیف﴿

بسم اللہ الرحمن الرحیم

توضیح وتلویح کی اردو میں اس انداز پر وضاحت کی گئی ہے کہ کتاب کا مطلب سمجھ آجائے۔ اگرچہ راقم اردو حواشی کا قائل نہیں لیکن طلباء کرام کی توجہ اردو حواشی کی طرف زیادہ ہوگئی۔ اس لئے کبھی کبھی اردو میں کسی کتاب کا خلاصہ وغیرہ لکھنا مذکورہ بالا عذر پر محمول کیا جائے کہ طلباء کو اغیار کے خلاصہ جات کی طرف رجوع نہ کرنا پڑے۔

اصل میں وجہ تالیف یہ ہے کہ راقم نے پہلے توضیح وتلویح کا خلاصہ امتحانات میں متوقع سوالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ترتیب دیا تھا لیکن برادر مکرم حضرت مولانا محمد عبدالرشید قریشی صاحب مدرس جامعہ رضویہ ضیاء العلوم نے فرمایا کہ پہلا خلاصہ بہت مختصر ہے، اس طرح ترتیب دو کہ امتحانی کورس والے حصہ کی ایسے وضاحت ہو جائے کہ نفس کتاب حل ہو جائے۔ پہلے تو راقم نے آپ کی رائے سمجھی بوجہ ضعف وعلالت اس طرف توجہ نہ دے سکا۔

جب دوسری اور تیسری مرتبہ آپ نے ارشاد فرمایا تو سمجھ آیا کہ یہ صرف رائے نہیں بلکہ حکم ہے۔ آپ کے امر کو "قول الحکیم لایخلو عن الحکمۃ" پر محمول کرتے ہوئے آپ کے ارشاد پر اردو وضاحت کردی، امید ہے کہ نفس کتاب کو سمجھنا آسان ہوگا۔

حافظ قاضی عبدالرزاق بھترالوی حطاروی

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا

اللہ کے نام سے ابتداء ہے جو نہایت مہربان اور رحم کرنے والا ہے دراں حالیکہ حمد کرتے ہوئے اللہ کیلئے اول اور ثانی اور ثناء کی باگ ڈوری اسی کی طرف پھیرتے ہوئے۔

قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما.

بسم اللہ کی باء جار کے متعلق بہ کی مستتر ضمیر سے "حامدا" حال واقع ہو رہا ہے۔ اگرچہ ظرف مستقر کے متعلق بہ میں آٹھ احتمال ہیں کہ تعلق فعل سے ہو یا اسم سے، پھر ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں کہ وہ فعل یا اسم خاص ہوگا یا عام، پھر ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں کہ وہ اول میں ہوگا یا آخر میں۔ لیکن علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ایک ہی شق کو بیان کیا ہے کہ فعل مقدر ہو اور آخر میں ہو، اور اس کی ضمیر سے "حامدا" کو حال بنایا جائے۔ تقدیر عبارت کی یہ ہے۔

"**بسم الله الرحمن الرحيم ابتدئ حامدا الخ**" ابتدئ واحد متکلم مضارع کی مقدر ضمیر "انا" سے حال ہے۔

علامہ تفتازانی معروف اسلوب سے ہٹنے کی وجہ بیان کرتے ہیں: مصنف نے حال والا طریقہ اختیار کیا ہے حالانکہ عام

میر سید شریف فرماتے ہیں: بعض نسخوں میں ہے "**توكلت على الله حامدا**" اس صورت میں "توکلت" کی ضمیر بارز واحد متکلم سے "حامدا" حال ہے اور اکثر نسخوں میں وہی عبارت جو نقل کی گئی ہے۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ جار مجرور "بسم الله" کا تعلق مضارع سے ہو تو مضارع کی ضمیر واحد متکلم کی مستتر ضمیر سے "حامدا" حال ہوگا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا تعلق ماضی کے واحد متکلم کے صیغہ "استعنت، ابتديت" وغیرہ سے ہو اس صورت میں بارز ضمیر متکلم سے حال ہوگا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حال ہو "الرحيم" سے اور ذوالحال مفعول محذوف ہو، تقدیر عبارت کی یہ ہو "الرحيم اياى" رحمت سے مراد اخروی رحمت ہے۔ اور رحیم صیغہ صفت مشبہ کا ہے اس کا اعتماد ہے اپنے موصوف "کلمہ اللہ" پر، اس لئے وہ عامل ہے۔

چوتھا احتمال: کہ مفعول ہو "کائن" محذوف کا جو "حامدا لله" میں مقدر ہے، یہ "**جاء بالرحمة**" کے معنی میں ہوگا۔

مصنفین کے نزدیک متعارف طریقہ یا تو جملہ اسمیہ کا ذکر کرنا ہے "الحمدللہ" یا جملہ فعلیہ کا ذکر کرنا ہے "احمد اللہ"۔

اس عدول کی دو وجہ ہیں : (۱) حمد اور تسمیہ میں برابری ثابت کرنا ہے۔ (۲) حمد اور تسمیہ میں رعایت تناسب کا لحاظ کیا گیا ہے۔ اس رعایت تناسب اور تسویہ کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

فقد ورد فی الحدیث "کل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله فهو ابتر، وکل امر ذی بال لم یبدأ فیه بالحمدلله فهو اجذم" فحاول ان یجعل الحمد قیدا حالا عنه کما وقعت التسمیة کذلک الا انه قدم التسمیة لأن النصین متعارضان ظاهرا اذا الابتداء بأحد الامرین یفوت الابتداء بالآخر وقد امکن الجمع بان یقدم احدهما علی الآخر فیقع الابتداء به حقیقة وبالآخر بالأضافة الی ما سواه فعمل بالکتاب الوارد بتقدیم التسمیة والاجماع المنعقد علیه، وترک العاطف لئلا یشعر بالتبعیة فیخل بالتسویة.

بیان تسویہ: تسمیہ اور تحمید میں ارشاد مصطفوی ایک جیسا ہے، تسمیہ کے متعلق ارشاد ہے۔ ہر ذی شان کام جس کا ابتداء بسم اللہ سے نہ کی جائے وہ بے برکت ہے، اور یہی حکم تحمید کے بارے میں بھی۔

ابتر اور اجذم کا ایک ہی مطلب ہے۔ ابتر کا معنی دم کٹا ہونا، اجذم کا مطلب جذام کی مرض میں مبتلاء ہونا، مطلب دونوں کا بے برکت ہونا اور ناقص ہونا ہے۔

میر سید شریف رحمہ اللہ حمد کے متعلق بیان کرتے ہیں : حمد کا لغوی معنی ہے ستودن (تعریف کرنا) بعض حضرات نے حمد کی یہ تعریف بیان کی ہے "الحمد هو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بنعمة أو بغیرها " (حمد وہ ثناء ہے جو زبان سے تعظیم سے ہو برابر ہے اس کا تعلق نعمت سے ہو یا نہ ہو) لسان کی قید سے "ارکان وجنان" سے کی جانے والی ثناء خارج ہوگئی۔

"قصد تعظیم" کی قید سے وہ ثناء خارج ہوگئی جو انسان سے بغیر ارادہ کے اتفاقی طور پر صادر ہو۔

"سواء تعلق بنعمة أو بغیرها " کی تعمیم سے ہر وہ تعریف حمد میں داخل ہوگئی جو زبان سے ہو خواہ نعمت حاصل ہو یا نہ ہو، اسی طرح عام ہے کہ جمیل ہو یا قبیح ہو۔ جسطرح کوئی شخص ظالم کی تعریف کرے اس کے فتنہ کے خوف سے، اسی طرح اور اس میں تعمیم ہے کہ جس کی تعریف کی جارہی ہے اس کا وصف اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو۔

بعض حضرات نے حمد میں "علی الجمیل الاختیاری " کی قید لگائی ہے اس سے جمیل غیر اختیاری خارج ہوگا، جس طرح کوئی شخص کسی کی صورت کی تعریف کرے، صورت کا حسن انسان کے اختیار میں نہیں۔

رعایت مناسبت : "حامدا" کو حال بنایا گیا ہے۔جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جس طرح تسمیہ سے مصنف اپنی کتاب کی ابتداء کی ہے اسی طرح حمد کو بھی ابتداء کی قید بنایا گیا ہے، یعنی حمد سے بھی ابتداء کی ہے۔

رعایت تناسب پر دلالت ایک سؤال مقدر کا جواب بھی کر رہا ہے۔

سؤال مقدر :تسمیہ اور تحمید دونوں کے متعلق ابتداء کا ذکر ہے،ان دونوں میں تعارض پایا گیا ہے، کیونکہ ایک سے ابتداء ہوتو دوسرے سے ابتداء نہیں ہوگی؟

جواب:تسمیہ میں ابتداء حقیقی پائی گئی ہے،ابتداء حقیقی یہ ہے جو سب سے پہلے ہو،اور تحمید میں ابتداء اضافی پائی گئی ہے، ابتداء اضافی اسے کہا جاتا ہے جو بعض سے پہلے ہو۔یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے ابتداء بنسبت کل کے حقیقی ہے اور بنسبت بعض کے اضافی ہے،اس طرح دونوں احادیث پر عمل پایا گیا ہے۔

سؤال:تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد لی گئی اور تحمید میں ابتداء اضافی،اس کا عکس کیوں نہیں کیا گیا؟

جواب:اس میں کتاب اللہ کی تابعداری کی گئی ہے کیونکہ قرآن پاک میں ابتداء "بسم اللہ" سے ہے پھر الحمد للہ ذکر کیا گیا ہے۔اور دوسری وجہ یہ کہ اس پر اجماع بھی منعقد ہے کہ تسمیہ میں ابتداء حقیقی اور تحمید میں اضافی لی جائے۔

وترک العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية.

ترک عطف کی وجہ :تسمیہ اور حمد کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا کیونکہ معطوف تابع ہوتا ہے معطوف علیہ کے۔

بیضاوی رحمہ اللہ نے حمد کی تعریف یہ کی ہے "الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من النعمة أو غيرها "اگر چہ بیضاوی نے "باللسان" کی قید نہیں لگائی لیکن "ثناء" میں زبان کی تعریف ہی معتبر ہے۔بلکہ جن حضرات نے الثناء کے بعد باللسان ذکر کیا ان کو قاعدہ تجرید استعمال کرنا پڑا۔

مدح کی تعریف :وأما المدح فهو الثناء على الجميل ،مدح وہ تعریف ہے جو جمیل کی کی جائے ،اس میں اختیاری کی قید نہیں۔اس لئے جمیل اختیاری یا غیر اختیاری دونوں کی تعریف کو مدح شامل ہے۔اسی طرح مدح میں "على قصد التعظيم" کی قید بھی نہیں۔حمد اور مدح میں عموم وخصوص مطلق ہے۔

شکر کی تعریف :واما الشكر فهو في العرف تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان أو بالجنان أو بالأركان.

شکر یہ ہے کہ منعم کی تعریف تعظیم کے ارادہ سے کی جائے اس لئے کہ وہ منعم ہے،یعنی منعم کی تعریف اس کے انعام پر کی

ہم نے تسمیہ اور تحمید میں تسویہ ثابت کی ہے، اگر حرف عطف ذکر کیا جاتا تو وہم ہوتا کہ حمد تابع ہے تسمیہ کے، اس طرح مقصد میں خلل واقع ہوتا۔

''حامدا'' کیا یقول کے فاعل سے حال واقع ہوسکتا ہے۔ جو بعد میں آرہا ہے''یقول لما وفقنی اللہ'' اس کا جواب علامہ تفتازانی نے دیا۔

ولایجوزان یکون حامدا حالا من فاعل یقول لأن قوله"وبعد فان العبد الخ" علی ما فی نسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلک واما علی النسخة القدیمة الخالیة عن هذا الصارف فالظاهرانه حال عنه.

مصنف کے نزدیک توضیح کا جونسخہ معتبر ہے جس میں یہ ذکر ہے''وبعد فان العبد ''۔(تسمیہ اور حمد وصلوۃ کے بعد بندہ یہ کہتا ہے) وہ نسخہ تو''یقول'' کے فاعل سے حال بنانے سے پھیر رہا ہے، لیکن قدیم نسخے جن میں یہ الفاظ ذکر نہیں ان کے مطابق''حامدا'' کو بعد میں آنے والے یقول کے فاعل سے حال بنانا صحیح ہے۔

''اولاوثانیا'' کی وضاحت علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

"وأما تفصیل الحمد بقوله اولا وثانیا فیحتمل وجوها"

حمد کی تفصیل ماتن کے قول''اولاوثانیا''میں وجوہ کا احتمال پایا گیا ہے۔

ا۔ الاول ان الحمد یکون علی النعمة وغیرها فالله تعالی یستحق الحمد اولا لکمال ذاته وعظمة صفاته وثانیا لجمیل نعمائه وجزیل آلائه التی من جملتها التوفیق لتالیف هذا الکتاب.

جائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے ہو یا ارکان (اعضاء) سے ہو۔

اولاوثانیا کے متعلق میر سید شریف فرماتے ہیں: چونکہ میر سید شریف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ ایک نسخے میں ہے ''توکلت علی اللہ حامدا ''اس کے مطابق آپ فرماتے ہیں کہ''اولاوثانیا'' کا تعلق تینوں فعلوں سے علی سبیل التنازع ہے تینوں فعلوں سے مراد''توکل، تعالی اور حمد''ہیں۔

''اولاوثانیا''ظرف زمان ہیں، یعنی فی اول الزمان وآخرہ، علاوہ اس کے ثانی بمعنی متاخر کے بھی آتا ہے۔ جیسے نحوی حضرات کا قول ہے''التابع کل ثان معرب باعراب سابقه ''تابع اسے کہا جاتا ہے جو متبوع سے متاخر ہو اور پہلے والا اس پر اعراب ہو، اور وجہ اعراب ایک ہو۔

ان وجوہ میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ حمد کبھی نعمت کے حصول پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر نعمت کے۔ اللہ تعالیٰ کا کمال ذات اور عظمت صفات کی وجہ سے مستحق حمد ہونا اوّلا ہے۔ اور اس کا اپنی جمیل نعمتوں اور عظیم نعمتوں کی وجہ سے مستحق حمد ہونا ثانیا ہے۔ ان نعمتوں میں سے ہی اس کتاب کی تالیف کی توفیق بھی ہے۔

۲۔ الثانی ان نعمة الله علی کثرتها ترجع الی الایجاد و ابقاء اوّلا و ایجاد و ابقاء ثانیا، فیحمده علی القسمین تأسیسا بالسور المفتتحة بالتحمید حیث أشیر فی الفاتحة الی الجمیع وفی الانعام الی الایجاد وفی الکهف الی الابقاء اوّلا وفی السباء الی الایجاد وفی الملائکة الی الابقاء ثانیا.

دوسری وجہ ''اوّلا وثانیا'' کہنے کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کثیر ہیں، تمام نعمتیں ایجاد وابقاء کی طرف لوٹتی ہیں بعض میں ایجاد وابقاء اولا ہے، اور بعض میں ثانیا ہے۔ رب تعالیٰ نے اپنی حمد کی سورتوں کے شروع میں ان دو قسموں پر بنیاد رکھی ہے۔ سورۃ فاتحہ میں تمام نعمتوں کا ذکر فرمایا ''**الحمد لله رب العالمین ، الرحمن الرحیم** ''(سب تعریفیں اللہ کے لئے جو سب جہانوں کا مالک ہے اور مہربان، رحم کرنے والا ہے) اس میں تمام نعمتوں کا ذکر ہے۔ سورۃ انعام کی ابتداء میں ایجاد کا ذکر ہے ''**الحمد لله الذی خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور** ''(سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے پیدا کئے آسمان اور زمین اور بنایا تاریکیوں اور نور کو) اس میں

اول وآخر کی وجوہ: (۱) تینوں یعنی توکل وحمد وتعالیٰ یا صرف حمد نسخہ مشہورہ کے مطابق ثابت ہیں عمر کے اول زمانہ میں بھی اور آخر زمانہ میں بھی۔

(۲) تصنیف کے اول وقت اور آخر وقت میں۔

(۳) اول زمانہ خلق میں اور آخر زمانہ خلق میں، اول زمانہ خلق یوم میثاق ہے جو ارواح کی تخلیق کا دن ہے اور آخر زمانہ خلق سے مراد تخلیق اجساد کا زمانہ ہے یا حشر اجساد کا زمانہ ہے، البتہ مراد اول زمان اور آخر زمان سے دوام ہے۔

تنبیہ: جن نسخوں میں کلمہ ''تعالیٰ'' بھی ہے ان کے مطابق ''تعالیٰ'' کی ضمیر سے ''اولا وثانیا'' کو حال بنانا صحیح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفیہ ہیں۔ اسے ثانی کہنا درست نہیں کیونکہ اس میں شرک وتشبیہ کا بھی وہم ہے رب تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

اوّلا ثانیا پر نصب تمیز کے طور پر بھی آسکتی ہے ''حمد'' اور ''اللہ'' کے درمیان جو نسبت ہے اس سے تمیز واقع ہوگی۔ یعنی اللہ

ایجاد وتخلیق کا ذکر ہے۔اور سورۃ کہف میں اوّلا ابقاء کا ذکر ہے"الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب ولم یجعل له عوجا " (سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے نازل کی اپنے بندے پر کتاب اور نہیں رکھی اس میں ذرا بھی کجی (ٹیڑھ)۔اس میں شریعت مصطفوی کی ابقاء اولی کا ذکر ہے۔

اور سورۃ سباء میں ایجاد ثانیا کا ذکر ہے"الحمد لله الذی له ما فی السموات وما فی الارض "(سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس کی ملکیت میں ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے) سورۃ انعام میں آسمانوں اور زمین کی تخلیق کا ذکر ہے اور سورۃ سباء میں "ما فی السماوات وما فی الارض "کا ذکر ہے یہ ایجاد ثانوی ہے۔اور سورۃ ملائکۃ (سورۃ فاطر کا دوسرا نام سورۃ ملائکۃ ہے) میں ابقاء ثانیا کا ذکر ہے"الحمد لله فاطر السماوات والارض جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحة مثنی وثلاث ورباع یزید فی الخلق ما یشاء "(سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو پیدا کرنے والا ہے آسمانوں اور زمین کو، بنانے والا ہے فرشتوں کو پیغام دینے والا جو دو دو، تین تین، چار چار پروں والے ہیں وہ زیادہ کرتا ہے پیدائش میں جو چاہے) اس سورۃ میں فرشتوں کے پیغام پہچانے کا ذکر ابقاء ثانوی ہے۔

تیسری وجہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اولا وثانیا کی بیان فرمائی۔

الثالث الملاحظة لقوله تعالی "وله الحمد فی الأولی والآخرة "علی معنی انه یستحق بالحمد

تعالی کے لئے حمد ہے از روئے ذات اور صفات کے۔(اول سے مراد ذات اور آخر سے مراد صفات ہیں)

یا اول سے مراد صفات ذات "حیات، علم اور قدرت وغیرہ ہیں" اور ثانی سے صفات افعال یعنی ایجاد، اکمال، انعام اور اکرام وغیرہ ہیں، یا اول سے مراد ایجاد اور ثانی سے مراد ابقاء ہے۔

یا اول سے مراد باعتبار دنیا کے اور ثانی سے مراد باعتبار آخرت کے اس کے انعامات ومحامد ہیں۔

لفظ اوّل کے متعلق بحث : میر سید شریف رحمہ اللہ فرماتے ہیں انوار التنزیل فی اسرار التنزیل میں علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے"اوّل" افعل کے وزن پر ہے۔لیکن اس کا کوئی فعل نہیں۔بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اصل میں اُوءل ہے جس کا مادہ "وأل" (مثال واوی اور مہموز العین) ہے، پھر ہمزہ کو خلاف قیاس واؤ سے بدل دیا گیا۔ واؤ کو واؤ میں ادغام کیا تو "اوّل" ہوگیا۔بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ "آل یؤل اُولاً" سے لیا ہوا ہے (یعنی مہموز الفاء اور اجوف واوی)۔

ولعنان الثناء اليه ثانيا.

اورتعریف کی باگ ڈوری اس کی طرف دوبارہ پھیرتے ہوئے۔

فی الدنیا علی ما یعرف بالحجة من کماله ویصل الی العباد من نواله وفی الآخرة علی ما یشاهد من کبریائه ویعاین من نعمائه التی لاعین رأت ولااذن سمعت ولاخطر علی قلب بشر والیه الاشارة بقوله"وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین"

تیسری وجہ اولا وثانیا، کہنے کی یہ ہے کہ رب تعالی کے اس ارشاد کا لحاظ کیا گیا ہے"**وله الحمد فی الأولی والآخرة**" اسی کے لئے حمد ہے اول اور آخر۔ مطلب یہ ہے کہ وہی مستحق حمد ہے دنیا میں جو اپنے کمال کی دلیل سے پہچان کراتا ہے اور بندوں تک اس کی عطاء پہنچتی ہے اس کے کمال وعطاء کو دیکھ کر بندے اس کی حمد کرتے ہیں۔

اورآخرت میں جب بندے اس کی کبریائی کا مشاہدہ کریں گے اوراس کی ان نعمتوں کا معاینہ کریں گے جو کسی بشر کی آنکھ نے وہ دیکھی نہیں ہوں گی اور کسی کان نے وہ سنی نہیں ہوں گی اور کسی دل میں وہ کھٹکی (واقع) نہیں ہوں گی تو وہ اس کی حمد بیان کریں گے، جیسے رب تعالی نے فرمایا"**وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین**"اورآخرت میں ان کا بول یہ ہوگا کہ سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہیں۔

فان قلت فقد وقع التعرض للحمد علی الکبریاء والألاء فی داری الفناء والبقاء فما معنی ولعنان الثناء الیه ثانیا ای صارفا عطفا علی حامدا.

اعتراض: جب مصنف نے یہ ذکر کردیا کہ اللہ تعالی کی کبریائی اوراس کی نعمتوں پر دارفناء یعنی دنیا میں اوردار بقاء یعنی آخرت میں اسی کیلئے حمد ہے تو پھر یہ کہنے کی کیا مطلب ہے تعریف کی باگ ڈوری اس کی طرف پھیرتے ہوئے؟

"ثانیا" کا معنی ہے"صارفا"(پھیرنا)،اس کا عطف"حامدا"پر۔

جواب: **قلت معناه قصد تعظیمه ونیة التقرب الیه فی کل ما یصلح لذلک من الأقوال والأفعال**

میر سید شریف رحمہ اللہ فرماتے : "**ولعنان الثناء الیه ثانیا**" کا عطف ہے"حامدا"پر،المھذب کتاب میں ذکر ہے "عنان" کا معنی باگ، لگام جو سوار اپنے ہاتھ میں پکڑتا ہے۔"الثناء" اچھی بات،تعریف کرنا۔"ثانیا" میں دو احتمال ہیں۔ایک یہ کہ اس کا معنی ہو تعریف کرنا،اس معنی میں عدم انصراف پایا جاتا ہے دوسرا معنی ہے اس کا پھیرنا،اس طرح یہ اضداد کے قبیلے سے ہوگیا اس کے معنی میں انصراف اورعدم انصراف دونوں پائے گئے ہیں۔

وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لايكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الأخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده.

اس کا جواب یہ ہے کہ ارادۃ کیا گیا ہے رب تعالیٰ کی تعظیم کا اور اس کی طرف تقرب کی نیت کا ہر اس چیز میں جس میں بھی تعظیم کرنے کی صلاحیت پائی جائے خواہ اقوال کے ذریعے تعظیم پائی جائے یا افعال کے ذریعے یا مال خرچ کے ذریعے تعظیم پائی جائے، اسی سے عبادات کی مختلف قسموں کی طرف اشارہ بھی مل گیا۔

نعمت مستوجب شکر ہے، شکر خواہ زبان سے کیا جائے یا دل سے یا جوارح (ظاہری اعضاء) سے، اسی سے یہ اشارہ بھی مل گیا کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے اور حاصل کرنے میں کامل توجہ رب تعالیٰ کی طرف ہو اسی کی ثناء کی جائے کیونکہ حقیقی طور پر مستحق ثناء وہی ہے، اور بندوں کو وسیلہ اور ذریعہ سمجھے، کہ ان کے ذریعے نعمتوں کا حصول رب تعالیٰ کی توفیق سے ہے جو اس نے بندوں پر مہربانی کی ہے۔

فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية. (التلويح)

اعتراض: "حامدا" وغیرہ کو حال بنانا کیسے صحیح ہے جبکہ حال کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عامل کے مقارن ہو حالانکہ احوال

پہلا معنی ابلغ ہے اس لئے کہ رب تعالیٰ کی طرف ثناء کا متوجہ ہونے کے دوام پر اسکی دلالت پائی گئی ہے بخلاف ثانی معنی کے اس میں میں انصراف ہے دوام نہیں۔

الثناء پر الف لام عہد خارجی ہو تو اشارۃ خاص کی طرف ہوگا، وہ ہے حمد۔ یا الف لام جنسی ہو تو لازم ہوگا کہ اللہ کے غیر کی ثناء حقیقی معنی کے لحاظ پر نہیں، البتہ مجازی طور پر ہے، اس لئے کہ سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کی طرف ہی لوٹتی ہیں۔

"لعنان" اور "علی افضل" دونوں جگہ (جار مجرور) کو عامل سے مقدم ذکر کیا ہے رعایۃ سجع کیلئے۔

اور ممکن ہے کہ قصر کا ارادہ کیا گیا ہو کہ "عنان الثناء" ہی مراد ہے "عنان الذم" مراد نہیں۔

عنان الثناء میں دو احتمال ہیں: (۱) استعارہ مصرحہ پایا گیا ہو، عنان الثناء سے مراد ارادہ ثنا ہو جس طرح لگام کے ذریعے گھوڑے کو جس طرف بندہ پھیرنا چاہے اس طرف پھیر دیتا ہے۔

وعلى افضل رسله وآله مصليا وفى حلبة الصلوات مجليا ومصليا.

اور اللہ کے رسولوں میں سے افضل پر اور آپ کی آل پر درود (رحمت) بھیجتے ہوئے، اور صلوات کے میدان میں آپ پر درود پاک پڑھنے میں سبقت لیتے ہوئے یا دوسرے درجہ پر آتے ہوئے میں اپنی کتاب کی ابتداء کر رہا ہوں۔

مذکورہ یعنی "حامدا" وغیرہ ابتداء بالتسمیہ کے مقارن نہیں؟

ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفى يعتبر ممتدا من حين الأخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة. (التلويح)

جواب: بسم اللہ میں باء اَبْتَدِئُ کے متعلق نہیں بلکہ ظرف حال ہے بلکہ معنی یہ ہے "متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب" "ابتداء عرفی میں تعیم ہے یہ تصنیف کو شروع کرنے کے وقت سے مقصودی ابحاث کے شروع کرنے تک ابتداء ہی کہلاتی ہے اس لحاظ پر تسمیہ اور حمد اور صلوۃ سے تبرک حاصل کرنے میں مقارنت پائی گئی ہے۔

فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. (التلويح)

اعتراض: اس تیسری وجہ پر ہوگا "حامدا ثانيا" بمعنی ہوگا "ناويا للحمد وعازما عليه" حمد کی نیت کرتے ہوئے اور اس پر عزم کرتے ہوئے، اس صورت میں حقیقت ومجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں؟

قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلايلزم الجمع. (التلويح)

اسی طرح ثناء کا اردہ کے ذریعے جسے ممدوح کی طرف بندہ چاہے اسی کی طرف ثناء کو پھیر دیتا ہے۔

(۲) استعارہ مکنیہ ہو، ثناء کو تشبیہ دی گئی ہو فرس سے، کیونکہ دونوں ہی مقصد کا ذریعہ ہیں یہی وجہ شبہ ہے۔ ذکر مشبہ کا انتقال اور نسبت مشبہ بہ کے خواص کی طرف ہے "عنان" اس پر دلیل اور قرینہ ہے "عنان" کا ذکر تخییل اور ثانیا کا ذکر ترشیح ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں:

وعلى افضل رسله محمدؐ وآله، جار مجرور متعلق ہے اسم فاعل یعنی "مصليا" سے جار مجرور کو مقدم ذکر کیا گیا ہے سجع کیلئے، قصر کیلئے نہیں۔ کیونکہ صرف نبی کریم ﷺ میں صلوۃ کا منحصر ہونا باقی انبیاء کیلئے صلوۃ کا نہ پایا جانا درست

جواب: اس صورت میں اسے محذوف کے قبیلے سے بنایا جائے گا، حاصل عبارت یہ ہوگی "حامدا ثانیا بمعنی عازما علیه" تو اب حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

قوله وعلى افضل رسله مصليا: لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة فى دار الاسلام وذلك بتوسط النبى ﷺ صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة. (التلويح)

بندے کو حاصل ہونے والی نعمتوں میں بڑی نعمت دین اسلام ہے اسی کے ذریعے انسان دارالسلام (جنت) میں دائمی نعمتوں کو حاصل کرنے تک پہنچتا ہے، یہ سب کچھ نبی کریم ﷺ کے وسیلہ سے حاصل ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی ثناء کے بعد نبی کریم ﷺ کے لئے دعاء کا ذکر کیا، یعنی حمد کے بعد صلوۃ کا ذکر کیا۔

وفى ترك التصريح باسم النبى ﷺ على ما فى النسخة المقررة، تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل ﷺ امر جلى لايخفى على احد. (التلويح)

نبی کریم ﷺ کا اسم گرامی معتبر نسخہ میں نہیں ذکر کیا گیا، (اگر چہ بعض نسخوں میں اسم گرامی ذکر کیا گیا ہے) اسم گرامی نہ ذکر کرنے کی وجہ آپ کی بلندی شان کا لحاظ کیا گیا ہے۔ "تنویه بشانه" (شان بلند کرنا)۔

نہیں۔ بیہقی نے تاج المصادر میں "فضل" کا معنی بیان کیا ہے۔ "افزون آمدن وغلبہ کردن" بلند ہونا اور غالب آنا پہلے معنی کے لحاظ پر مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو تمام رسولوں پر کمالات انسانیہ پر فضیلت حاصل ہے۔
اور اصل کمالات کے ثبوت کے لحاظ پر سب اولیاء اور علماء صالحین پر آپ کو زیادہ فضیلت حاصل ہے۔
دوسرے معنی کے لحاظ پر مطلب یہ ہے کہ آپ کو زیادتی فضیلت پر غلبہ حاصل ہے جبکہ باقیوں کو فضیلت فی الجملہ حاصل ہے جیسے علماء کو فی الجملہ فضیلت حاصل ہے اور ان سے کم درجہ کو اصل کمالات حاصل ہیں۔
نبی کریم ﷺ کو افضلیت مطلقہ حاصل ہے: صورت اور سیرت کے لحاظ پر آپ کو جمیع محاسن حاصل ہیں۔ اسی لئے علامہ بوصیری رحمہ اللہ نے فرمایا: فاق النبيين فى خَلْق وخُلُق ولم يدانوه فى علم ولا كرم
آپ کو سب نبیوں پر صورت اور سیرت میں فوقیت حاصل ہے۔ وہ آپ کے قریب نہیں ہیں علم میں اور نہ کرم میں۔
نبی کریم ﷺ کی افضلیت پر دلیل: ارشاد باری تعالیٰ "كنتم خير امة اخرجت للناس" امت کی خیریت وافضلیت دلیل ہے ان کے نبی کی خیریت وافضلیت پر۔

اوراس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم ﷺ کا افضل الرسل ہونا بہت واضح ہے کسی پر مخفی نہیں۔

والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للمضمار والمجلى هو السابق من الفراس السباق والمصلى هو الذى يعلوه لأن رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها أو اشار بالمجلى الى الصلوة على النبى ﷺ وبالمصلى الى الصلوة على الآل لأنها انما تكون ضمنا وتبعا. (التلويح)

"الحلبة" (بسکون اللام) گھوڑے جن کو دوڑنے کے لئے ہر طرف سے جمع کیا جائے، پھر مجازی طور پر اس کا معنی لیا جاتا ہے گھوڑ دوڑ کا میدان۔ "مجلی" اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو مقابلہ میں دوسرے گھوڑوں پر سبقت لے جائے۔ "مصلی" اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو اس کے پیچھے دوسرے مرتبہ پر ہو، گویا کہ دوسرے نمبر پر آنے والے کا سر پہلے نمبر پر آنے والے کی سرین کے قریب ہوتا ہے۔ (صلوین سرین کے دو پلڑے)۔

مرادی مطلب صلوۃ کی کثرت اور تکرار ہے۔

ایک اور مطلب یہ ہے کہ "مجلی" کا مطلب ہو رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا اور "مصلی" کا مطلب ہو آپ کی آل پر درود پڑھنا، یہ دوسرا مرتبہ ہے کیونکہ ان پر صلوۃ ضمنا اور بالتبع ہے، مطلب یہ ہو گیا کہ میری کتاب کی ابتداء نبی کریم

الرسل، جمع ہے رسول کی جیسے زبور کی جمع زُبُر، رسول مشتق ہے رسالۃ سے۔

مھذب (کتاب) میں ذکر کیا گیا ہے کہ رسالت کا معنی ہے "پیغام بردن" پیغام لانا، اس لحاظ پر رسول اور نبی کا مطلب ایک ہی ہوگا کیونکہ نبی بھی جب مشتق ہو "نبأ" سے اس کا معنی ہے خبر دینا۔

یعنی رب تعالی کی غیبی خبریں لانے والا ہی نبی بھی ہے اور رسول بھی۔ رسول یا مشتق ہو ارسال سے، تاج المصادر میں ذکر کیا گیا ہے ارسال بمعنی فرستادن، اس لحاظ پر رسول کا معنی ہوگا "مرسل" بھیجا ہوا۔

لغوی معانی کے لحاظ پر نبی و رسول میں فرق ہے: اس لئے لغوی معنی کے لحاظ پر نبی رسول نہ ہو اور رسول نبی نہ ہو تو جائز ہے۔

علامہ برجندی نے فرمایا: یعنی فاضل محقق شارح مدقق عالم ربانی عارف صمدانی مولانا عبدالعلی برجندی نے اپنی شرح مختصر الاصول میں فرمایا "رسول فعول کے وزن پر مشتق ہے رسالت سے اگر یہ بمعنی فاعل کے ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کسی کے حکم سے اس کے کلام کو غیر کی طرف منتقل کرنا اور اگر مفعل (مفعول) والا معنی ہو جیسے کہا جاتا ہے

ﷺ پر ابتداء درود پاک پڑھتے ہوئے اور آپ کی آل پر ثانیاً درود پڑھتے ہوئے۔

ثم لایخفی حسن ما فی قرائن الحمد والصلوٰة من التجنیس ومافی القرینة الثانیة من الاستعارة بالکنایة والتخییل والترشیح وما فی الرابعة من التمثیل . (التلویح)

حمد اور صلوٰة کو جس طرح ذکر کیا گیا ہے اس میں تجنیس پائی گئی ہے، یعنی حمد میں دو مرتبہ ثانیاً ذکر کیا گیا ہے مختلف معانی کیلئے، اسی طرح صلوٰة میں دو مرتبہ مختلف معانی کیلئے ''مصلیا'' ذکر کیا گیا ہے۔ الفاظ ایک جیسے ہیں معانی مختلف ہیں۔

اسے ہی تجنیس یا جناس کہا جاتا ہے۔

جس کا ذکر مختصر معانی میں تفصیلی طور پر کیا گیا ہے۔ اسی طرح ''مجلیا اور مصلیا'' میں تمثیل یعنی مماثلة پائی گئی ہے۔

جناس یا تجنیس کا مطلب ہے کہ دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں جیسے ''(یوم تقوم الساعة) ای القیامة (یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعة) من ساعات الأیام'' یعنی ساعة دو جگہ ذکر ہے اور معانی مختلف ہیں، پھر اس کی کئی اقسام ہیں۔

مماثلة یا تمثیل: دو کلمے آخر میں مماثل ہوں جیسے ''وآتیناھما الکتاب المستبین وھدیناھما الصراط المستقیم'' اس مثال میں الکتاب اور الصراط اور مستبین اور مستقیم مماثل ہیں۔

''ارسلت فلانا فی رسالة'' تو اس صورت میں رسول بمعنی مرسل (بھیجا ہوا) ہوگا''

جوہری نے صحاح میں ذکر کیا ہے کہ ''رسول'' مصدر ہے جیسے ''قبول'' مصدر ہے اس کو وصف کا درجہ دیا گیا یا مبالغہ کے طور پر، یا مبنی للفاعل بنایا گیا، یا مبنی للمفعول، یہ تمام لغوی معانی بیان کئے گئے ہیں۔

رسول کا مطلب عرف شرع میں: بعض حضرات نے کہا کہ رسول اور نبی متساوی ہیں۔

بعض نے کہا نبی عام ہے رسول سے، اس لئے کہ رسول وہ ہے جس کو اللہ تعالی نے شریعت متجددہ سے مبعوث فرمایا ہو۔

نبی عام ہے یعنی اسے بھی نبی کہا جاتا ہے جس کو اللہ نے مبعوث فرمایا ہو مخلوق کی طرف اس کی طرف وحی کی گئی ہو خواہ اسے پہلی شریعت کو ثابت کرنے کے لئے ہی بھیجا گیا ہو۔

رسول وہ ہے جسے معجزہ بھی عطا کیا گیا ہو اور کتاب بھی، نبی عام ہے اس کیلئے ضروری نہیں کہ اسے کتاب بھی دی گئی ہو۔

اور رسول وہ ہے جس کے پاس فرشتہ وحی لائے نبی عام ہے خواہ اس کی طرف خواب میں وحی آئے۔

لیکن اس میں اختلاف ہے۔ (راقم کے نزدیک فقط خواب میں وحی کے آنے والا قول ہی اگر لیا جائے تو نبوت کا ثابت کرنا مشکل ہوگا) یہ تمام بیضاوی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر ''انوار التنزیل واسرار التأویل'' میں بیان کیا ہے۔

اور(ولعنان الثناء الیه ثانیا) میں استعارہ پایا گیا ہے۔جس کا ذکر قریب ہی میر سید شریف رحمہ اللہ کی بحث سے بیان کیا جا چکا ہے۔یعنی استعارہ بالکنایۃ تخیلیہ اور ترشیحیہ پایا گیا ہے۔

وان تقدیم المعمولات فی القرائن الثلاث الأخیرة لرعایة السجع والاهتمام اذا الحصر لایناسب المقام وان انتصاب اوّلا وثانیا علی الظرفیة واما التنوین فی اوّلا مع انه افعل التفضیل بدلیل الأولی والأوائل کالفضلی والأفاضل فلأنه ههنا ظرف بمعنی قبل وهو ح منصرف لاوصفیة له اصلا وهذا ما قال فی الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقیته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقیته عاما اولا ومعناه فی الاول "اول من هذا العام" وفی الثانی "قبل هذا العام". (التلویح)

تین معمولات کی تقدیم کی وجوہ :یا رعایت سجع کیلئے ہے، یا اہتمام کیلئے ہے جبکہ حصر مقام کے مناسب نہیں۔

تین معمولات سے مراد ''ولعنان الثناء الیہ''(مقدم ہے ثانیا پر) اور ''وعلی افضل رسلہ وآلہ'' مقدم ہے ''مصلیا'' پر اور ''وفی حلبۃ الصلوات'' مقدم ہے ''مجلیا ومصلیا'' پر۔

اور وجہ نبی کے عام ہونے کی یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے جب انبیاء کرام کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، پھر جب آپ سے ان میں سے رسولوں کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا تین سو تیرہ، یہ دلیل ہے کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔

تنبیہ :انبیاء کرام کی تعداد کا تعین نہ کیا جائے کیونکہ روایات مختلف ہیں، ایک روایت میں ایک لاکھ چوبیس ہزار کا ذکر ہے اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار کا ذکر ہے اور ایک روایت میں آٹھ ہزار ہے اسلئے عقیدہ یہی رکھا جائے کہ اللہ تعالی کے تمام انبیاء کرام پر میرا ایمان جنکی تعداد کی رب تعالی ہی بہتر جانتا ہے۔(شرح عقائد مع نبراس)

رسلہ :رسل کی اضافت ضمیر کی طرف کی جس کا مرجع ''اللہ'' ہے اس میں مضاف کی تعظیم پائی گئی ہے جیسے کہا جائے ''عبد السلطان رکب'' یہاں ''عبد'' کی اضافت سلطان کی طرف مضاف کی تعظیم پر دلالت کر رہی ہے۔

اور اس میں ''غیر مضاف'' یعنی درود پڑھنے والے کی تعظیم بھی پائی گئی ہے، جیسے کوئی کہے ''عبد السلطان عندی'' اس مثال میں متکلم اپنی شان بیان کر رہا ہے کہ ''میرے پاس بادشاہ کا غلام ہے''۔

افضل رسلہ : سے مراد حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہیں، بعض نسخوں میں ''افضل رسلہ محمد'' ہے لیکن بعض نسخوں میں نبی کریم

اولا وثانیا پر نصب کی وجہ :ظرف ہونے کی وجہ سے ان پر نصب ہے، مراد زمانا یا حینا اولا وثانیا ہے، یعنی مفعول فیہ کا درجہ انہیں حاصل ہے۔

اعتراض: اوّلا، اسم تفضیل ہے کیونکہ اس کی مؤنث ''اُولیٰ'' اور جمع ''اوائل'' ہے جیسے افضل کی مؤنث فضلی اور جمع افاضل ہے، اسم تفضیل بوجہ وزن فعل اور وصف کے غیر منصرف ہوتا ہے۔ تو اولا پر تنوین کا آنا کس طرح صحیح ہے؟

جواب: اوّلا ظرف ہے بمعنی قبل کے، وہ منصرف ہے یعنی اسے وصفیت حاصل نہیں، اسی وجہ سے صحاح میں بیان کیا گیا ہے جبکہ اوّل کو صفت کا درجہ حاصل تو غیر منصرف ہوگا جیسے کہا جائے ''لقیتہ عاما اوّل'' اور جب ''اول'' کو صفت کا درجہ حاصل نہ ہو تو منصرف ہوگا۔ جیسے کہا جائے ''لقیتہ عاما اولا'' پہلی صورت میں معنی ہوگا ''لقیتہ عاما اول'' میں اسے پہلے سال ملا۔ اور دوسری صورت میں معنی ہوگا ''لقیتہ قبل ھذا العام'' میں اسے ملا اس سال سے پہلے۔

قولہ سعد جدہ: فیہ ابہام اذ الجد البخت واب الأب.(التلویح)

''سعد جدہ'' میں صنعت ایہام پائی گئی ہے، اس کا ایک معنی ہے ''اب الأب'' دادا یہ قریب الفہم ہے اور دوسرا معنی ہے ''بخت''

ﷺ کا اسم گرامی ذکر نہیں۔ جن (اکثر) نسخوں میں آپ کا اسم گرامی ذکر نہیں اس کی وجہ آپ کی عظمت شان کا لحاظ کیا گیا ہے کہ آپ بہت ہی زیادہ سب سے زیادہ افضل اور رفیع الشان ہیں۔ ''ولیس من الادب ذکر اسمہ الشریف'' یہ ادب نہیں کہ آپ کا اسم مبارک صراحۃ ذکر کیا جائے۔ (لیکن یہ خیال کیا جائے جو آپ کا اسم مبارک ذکر کرتے ہیں وہ آپ کے اسم مبارک سے تبرک حاصل کرنے کیلئے ذکر کرتے ہیں)

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی حمد کے بعد آپ پر صلوۃ کا ذکر ہے، جو کتابیں بھی تصنیف کی جاتی ہیں ان کی ابتداء میں حمد وصلوۃ کا ذکر کیا جاتا ہے اس لئے آپ کا اسم گرامی نہ بھی ذکر کیا تو واضح ہے کہ صلوۃ بلا واسطہ آپ پر ہی ذکر کی جارہی ہے۔

اور ''افضل رسلہ'' میں آپ کی افضلیت کے ذکر سے خصوص ذوق بھی حاصل ہوتا ہے۔

حمد میں مبالغہ پایا گیا ہے دو طرح سے، کم کے لحاظ پر یا کیف کے لحاظ پر۔ کم کے لحاظ پر مبالغہ پایا گیا ہے یعنی ''المحمود حمدا کثیرا'' اور کیف کے لحاظ پر مبالغہ پایا گیا ہے، یعنی ''حمدا کاملا''

وآلہ: کا عطف ''افضل رسلہ'' پر۔ آل کا معنی گروہ اور اقرباء، آل اصل میں اھل ہے اسی کی تصغیر اھیل ہے بعض نے کہا

وبعد فان العبد المتوسل الی الله تعالی باقوی الذریعة عبید الله بن مسعود بن تاج الشریعة سعد جده وانجح جده یقول لما وفقنی الله تعالی بتالیف تنقیح الاصول اردت ان اشرح مشکلاته وافتح مغلقاته عن شرح المواضع التی من لم یحلها بغیر اطناب لایحل له النظر فی ذلک الکتاب.

قوله وفقنی الله: التوفیق جعل الاسباب متوافقة ویعدی باللام وتعدیته بالباء تسامح أو تضمین لمعنی التشریف والمصنف کثیرا ما یتسامح فی صلات الأفعال میلا منه الی جانب المعنی.

وفقنی الله بتالیف تنقیح الاصول :توفیق کا معنی ہے اسباب کو مطلوب کے وافق کرنا۔

اعتراض: توفیق متعدی ہوتا ہے لام کے ذریعے، مصنف نے باء کے ذریعے متعدی کیوں کیا ہے؟

جواب: یا تو مصنف نے تسامح سے کام لیا ہے، یا یہ تشریف کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے قاعدہ تضمین کا اعتبار کرتے ہوئے "باء سے متعدی کردیا" اصل میں مصنف کی نظر معنی پر ہونے کی وجہ سے لفظی طور پر فعل کے متعلقات میں تسامح سے کام لیتے ہیں، انتھی۔

لیکن اس میں توریۃ نہیں پایا گیا، توریۃ اسے کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ بولا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید، معنی بعید لیا جائے قرینہ خفیہ پر اعتماد کرتے ہوئے۔ لیکن ایہام میں دونوں معنی مراد لئے جاسکتے ہیں، یہ مطلب بھی

ہے کہ اصل میں "اول" ہے تصغیر اس کی "اویل" آتی ہے۔

نبی کریم ﷺ کے آل بیت کون ہیں؟ آپ کی آل سے مراد آپ کی ازواج اور آپ کی اولاد، اور آپ کے قرابتدار جن پر صدقہ حرام ہے، بعض کے نزدیک کل بنوہاشم مراد ہیں، اور بعض کے نزدیک صرف بنومطلب مراد ہیں۔ اور آپ کی آل میں تمام مؤمنین اور مؤمنات بھی داخل ہیں۔ بعض نے کہا کہ آپ کی آل میں صرف متقین داخل ہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "آلی کل مؤمن تقی" (میری آل ہر متقی مؤمن ہے)۔

اصل اختلاف اس میں ہے کہ حدیث پاک میں "تقی" سے مراد صرف شرک سے بچنے والے بھی آتے ہیں تو ان کے نزدیک آل میں تمام مؤمنین ومؤمنات داخل ہیں۔

اور بعض نے کہا تقوی سے مراد "محرمات ومکروھات" سے بچنا ہے ان کے نزدیک صرف پرہیزگار لوگ آپ کی آل میں داخل ہیں۔ اور آپ کی آل میں آپ کے اہل صحبۃ بھی داخل ہیں، یعنی آپ کے صحابہ کرام۔ اور اہل شریعت بھی

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندہ اللہ تعالیٰ سے اقوی ذریعہ سے وسیلہ پکڑنے والا عبید اللہ بن مسعود ابن تاج الشریعۃ "اللہ تعالیٰ اسے نیک بخت بنائے اور اس کے آباء واجداد کو بھی نیک بخت بنائے اور اس کی کوشش کو کامیاب کرے" کہتا ہے، جب اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق عطا کی "تنقیح الاصول" کی تالیف کی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں مشکل مقامات کی شرح

ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عبد کے آباء واجداد کو نیک بخت بنائے، اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ اس عبد کو نیک بخت بنائے۔ یعنی جد بمعنی دادا لیں تب بھی ٹھیک ہے، اور جد بمعنی بخت لیں تب بھی ٹھیک ہے۔

جَدّ (بالفتح) دادا، نانا، تونگری، زیرکی، عظمت وبزرگی جیسے "جد ربنا" (ہمارے رب کی عظمت) "جد جدو دا" (کپڑا کاٹنا)۔

جِدّ (بالکسر) کوشش کرنا، اہتمام کرنا۔ "انجح جده" میں اسناد مجاز عقلی ہے جیسے "بنى الامير المدينة" میں مجاز عقلی ہے۔ کیونکہ کوشش سبب ہے انجاح (کامیابی) کا۔

لما وفقنی اللہ: توفیق کا مطلب ہے "جعل الاسباب موافقة للمطلوب" لغوی معنی کے لحاظ پر عام ہے خواہ مطلوب خیر ہو یا شر ہو، البتہ اصطلاح میں مراد "مطلوب خیر" ہوتا ہے۔

"لما" اسم ظرف ہے، اذ، کے معنی میں ہے "لما" کبھی شرط کے معنی میں آتا ہے اس وقت دو جملوں پر یعنی شرط وجزا پر داخل ہوتا ہے، اس وقت بھی ظرفیت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

تالیف: ماخوذ ہے باب کرم یا باب سمع سے "الف الفۃ" محبت کرنا، یہاں مجازی معنی لیا گیا ہے کیونکہ الفت کو اجتماع واتصال لازم ہے، مطلب یہ ہے کہ "تنقیح الاصول" کے اجزاء کو بعض کے ساتھ ملانے کی رب تعالیٰ نے مجھے توفیق عطا فرمائی۔ اور اگر ماخوذ ہو الف بمعنی ہزار سے، تو مراد کثرت ہوگی تو مطلب یہ ہوگا کہ رب تعالیٰ نے مجھے تنقیح الاصول کے کثیر اجزاء جمع کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔

داخل ہیں، یعنی مجتہدین ومحدثین، حفاظ قرآن اور علماء۔ اہل اصول وفروع بھی آپ کی آل میں داخل ہیں۔ کنایۃ آل ذکر ہی اسی وجہ سے کیا گیا تاکہ سب مذکور اقسام کو شامل ہو جائے۔

لا یحل لہ النظر فی ذلک الکتاب: یعنی ان مشکلات کو حل کرنے کا میں نے ارادہ کیا جن کے حل کے بغیر کتاب تنقیح الاصول کو سمجھنا آسان نہیں۔ "ذلک" اسم اشارہ بعید کا ذکر کیا کتاب کی بلندی شان کو ظاہر کرنے کیلئے، بعد درجہ کو بعد مسافت کے درجہ رکھا۔ (حاشیہ سید)

لکھوں اور پیچیدہ مقامات کی وضاحت کروں ان مقامات کی جن کی وضاحت کے بغیر کتاب حل کرنا مشکل ہے۔البتہ اطناب سے پہلو تہی کی جائے۔

واعلم انی لما سودت کتاب التنقیح سارع بعض الاصحاب الی انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ فی بعض الاطراف ثم بعد ذلک وقع فیه قلیل من التغیرات وشیء من المحو والاثبات

تالیف کی عرفی معنی :مشہور عرف میں تالیف بمعنی ترکیب کے ہے،جس کا مطلب ہے"**ھو جعل الاشیاء بحیث یطلق علیھا اسم الواحد**" کئی چیزوں کو اس طرح مرکب کرنا کہ ان پر ایک نام بولا جائے۔

کبھی تالیف کو ترکیب سے خاص کر لیا جاتا ہے کہ تالیف میں "اشیاء متناسبہ" کو جمع کرنا مراد ہے۔

اردت ان اشرح مشکلاته :ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ نفس کا شروع ہونا اور میلان کرنا فعل کی طرف اس لحاظ پر کہ

واعلم انی لما سودت کتاب التنقیح :اور جان تو بیشک جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کرلیا۔

"**تسوید الشیٔ**" کا معنی ہے کسی چیز کا سیاہ کرنا،وہ چیز سیاہ کرنے سے پہلے موجود ہوتی ہے،"**اسوداد الکتاب**" کا مطلب ہوتا ہے کتاب کو لکھ دیا جائے ،اس کی تصحیح کی طرف نظر کرنے کے بغیر ہی اوراق کو نقوش کے ذریعے سیاہ کرلیا جائے،اب عرف میں کتاب چھپنے سے پہلے لکھے ہوئے اوراق کو اس کتاب کا مسودہ کہا جاتا ہے۔

سارع بعض الاصحاب الی انتساخه ومباحثته :"سرع سرعا" لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے،متعدی عام طور پر"الی" کے ذریعے ہوتا ہے۔یہاں اصحاب سے مراد اہل علم احباب ہیں۔"انتساخہ" نسخ کا معنی ہے لکھنا،تبدیل کرنا،منتقل کرنا۔"مباحث" بحث کا معنی ہے زمین کو کریدنا،تفتیش کرنا۔

جب سرعت لازم ہو تو مطلب ہوگا کہ جب میں نے تنقیح الاصول کا مسودہ تیار کیا تو بعض اصحاب نے اس کو لکھنے اور دوسروں کی طرف منتقل کرنے میں جلدی کی،اور جلدی سے اس میں بحثیں شروع کردیں۔

اور جب متعدی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ جہاں تک میرے مسودہ کے مکمل کرنے کی خبر پہنچی ان اہل علم نے میرے احباب کو جلدی سے منتقل کرنے اور ان میں بحثیں کرنے کو کہا،یعنی احباب سے جلدی کرائی گئی۔

وانتشر النسخ فی بعض الاطراف :اور پھیل گئے اس مسودہ کے نسخے بعض اطراف میں۔یعنی جب احباب نے میرے مسودہ کو جلدی سے منتقل کرنا اور نوٹ کرنا شروع کیا تو وہ نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے۔

ثم بعد ذلک وقع فیه قلیل من التغیرات وشیء من المحو والاثبات :پھر اس کے بعد واقع ہوئے

وہ فعل پر ابھارے۔اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ ارادہ وہ قوت ہے جو شروع کرنے کا مبدأ ہے۔

''اللہ تعالی کا ارادہ'' دو مقدوروں کو ایک پر ترجیح دینا ہے۔ایک کام کو کسی وجہ سے خاص کرنا دوسرے کو اس وجہ سے خاص نہ کرنا رب تعالی کا ارادہ ہے۔

''شرح'' کا مطلب ہے واضح کرنا، ظاہر کرنا، کھولنا، وسعت پیدا کرنا۔ مشکلات کا معنی ہے مخفیات۔

وافتح مغلقاته :فتح الباب، دروازہ کھولنا، یہاں مراد ہے''پوشیدہ معانی کی وضاحت کرنا'' استعارہ مکنیہ پایا گیا ہے۔ پوشیدہ معانی کی وضاحت کو دروازہ کے کھولنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔یعنی میں نے ارادہ کیا کہ تنقیح الاصول کی مشکلات کو واضح کروں اور اس کے پیچیدہ اور پوشیدہ معانی کو کھول کر بیان کروں۔

معرضا عن شرح المواضع التی من لم یحلها بغیر اطناب :معرضا کی تعلق ارادہ سے ہو یا شرح سے ہو یا فتح سے ہو، یعنی میں نے ارادہ کیا کہ شرح مشکلات اور فتح مغلقات کا اعراض کرتے ہوئے ان مقامات کا جو بغیر اطناب کے حل نہ ہوں، یا مطلب یہ ہے کہ میں خود اپنے آپ کو اطناب سے بچایا، یا مطلب یہ ہے کہ میں نے متعلمین کو اطناب سے بچایا۔

اطناب :اصل مراد پر زیادتی ہو کسی فائدہ کیلئے۔ تطویل :اصل مراد پر زیادتی ہو، فائدہ کیلئے بھی نہ ہو اور متعین بھی نہ ہو۔ حشو :اصل مراد پر زیادتی ہو، متعین ہو لیکن فائدہ اس میں نہ ہو۔

قوله وفض: من فضضت ختم الکتاب فتحته والفض الکسر بالتفریق واختتمت الکتاب بلغت

اس میں کچھ تغیرات یعنی کچھ چیزوں کو مٹا دیا گیا اور کچھ کو ثابت رکھا گیا۔

اس کلام کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں :ایک احتمال تو یہ پیش کیا گیا ہے کہ یہ تغیرات واقع ہوئے ان لوگوں سے جن تک وہ نسخے احباب نے پھیلائے یا احباب نے ہی کچھ تبدیلیاں کردیں جو مصنف کو پسند نہیں تھیں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسودہ کے نسخے احباب نے جلدی سے اطراف میں پھیلا دیئے لیکن مصنف نے اپنے مسودہ میں نظر ثانی کے بعد چھانٹ کاٹ کی جو چیزیں پسند نہ آئیں ان کو تبدیل کردیا۔

پہلے احتمال کے مطابق احباب کے تغیرات سے اصل نسخہ کو بچانا ضروری تھا تو متن کی شرح لکھ کر اصل نسخہ کو اس کے ساتھ شامل کرلیا گیا۔دوسرے احتمال کے مطابق نظر ثانی کے بعد والے نسخہ کو محفوظ کرنے کیلئے اور پہلے نسخہ کو ضائع کرنے کیلئے ضروری سمجھتے ہوئے شرح لکھ کر اپنی مرضی کے مطابق متن کے نسخہ کو بھی اس میں لکھ لیا گیا۔

فكتبت في هذه الشرح عبارة المتن على اللفظ على النمط الذى تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالإختتام ختامه مشتملا على تعريفات

آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الأنام بمنزلة الشئ المختوم الذى لايطلع على مخزوناته ولايحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام.(التلويح)

وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات : میں نے کتاب کوختم کر کے اس کی مہر کوکھولا وہ کتاب تعریفات پر مشتمل ہے۔کہا جاتا ہے''فضضت ختم الکتاب ''میں نے خط کی مہر کوکھولا۔''الفض''توڑنا،متفرق کرنا،اور بولا جاتا ہے''اختتمت الکتاب''میں نے کتاب کوختم کرلیا یعنی اسے انتہاء تک پہنچادیا۔''ختام''(بکسر الخاء) اس کیچڑ کوکہا جاتا ہے جس کے ذریعے مہر لگائی جاتی ہے(آجکل مہر لگانے کیلئے راکھ استعمال ہوتی ہے)۔

کتاب کی شرح بمع متن کے مکمل ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے مجوب رکھی اسے تشبیہ دی گئی مہر شدہ چیز سے جس کے مخزونات پر کوئی مطلع نہیں ہوتا،اوراس میں جومضامین وغیرہ ودیعت رکھے ہوتے ہیں ان پر کوئی مطلع نہیں ہوتا۔پھر کتاب کومکمل کر کے طلباء پر پیش کیا اورانھیں اس کے مطالعہ سے منع نہیں کیا،اسے تشبیہ دی گئی مہر کے کھولنے سے۔

فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى تقرر عندى لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيرات الى هذا النمط :تومیں نے لکھ لیا اس شرح میں متن کی عبارت کو بھی اس طریقے پر جو میرے نزدیک ثابت تھا کیونکہ لکھے ہوئے نسخے میں تغیر آچکا تھا اس طریقے کے تغیرات سے پہلے۔

راقم کے نزدیک تغیر دونوں طرف سے واقع ہوا، پہلے مسودہ میں دوسرے لوگوں نے اپنی اپنی مرضی کے مطابق کچھ تبدیلیاں کرلی تھیں، پھر مصنف نے پہلے مسودہ پر نظر ثانی کر کے تبدیلیاں کرلی تھیں۔اس لئے دونوں قسموں کے تغیرات سے بچانے کیلئے اپنی مرضی کے مطابق پسندیدہ نسخہ کا متن شرح میں لکھ دیا تا کہ وہی نسخہ معتبر سمجھا جائے۔

''النمط'' کا معنی نوع اور طریقہ،اس پر الف لام عہد خارجی ہے،مراد خاص طریقہ جو مصنف کے نزدیک پسندیدہ تھا جس پر نظر ثانی کے بعد نسخہ کو وضع کیا گیا۔

ثم لما تيسر اتمامه :پھر جب مجھ پر اس کی شرح کا مکمل کرنا آسان ہوگیا،یعنی اللہ تعالی نے مجھ پر اسے مکمل کرنا

وحجج مؤسسة علی قواعد المعقول وتفریعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتیب انیق لم

تلویح میں بیان کیا گیا ہے :قوله مؤسسة علی قواعد المعقول ای مبنیة علی الوجوه والشرائط المذکورة فی علم المیزان لا کما هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار علی حصول المقصود.

کہ وہ کتاب مشتمل ہے ان دلائل پر جن کی بنیاد ان وجوہ اور شرائط پر رکھی گئی ہے جو علم میزان (منطق) میں مذکور ہیں، متقدمین مشائخ کی عادت کے مطابق کتاب کو تصنیف نہیں کیا جو صرف حصول مقصد پر اقتصار کرتے ہیں۔

تلویح میں بیان کیا گیا ہے :قوله وترتیب انیق، ما تصرف فیه من التقدیم والتاخیر فی المباحث والأبواب علی الوجه الاحسن الألیق قوله لم یسبقی والصواب لم یسبقنی الی مثله سبقت العالمین الی المعالی.

ترتیب انیق، سے مراد حسین ترتیب جو تعجب میں ڈالنے والی ہے۔ مصنف کی مراد یہ ہے کہ میں نے جو بعض بحثوں میں تقدیم وتاخیر کی ہے اور ابواب کو احسن اور بہتر طریقے پر جو قائم کیا اس کی مثل بیان کرنے میں مجھ سے پہلے کسی نے سبقت نہیں کی۔

آسان فرما دیا۔ تیسر کا معنی آمادہ ہونا، اور آسان ہونا ہے۔ (السید)

تنبیہ: ''قض'' (بالقاف والضاد المعجمۃ) بھی پڑھا گیا ہے۔ جس کا معنی ہے توڑنا، اس میں ''ازالہ بکارۃ'' بھی آتا ہے۔ مہر لگانے سے تشبیہ دی گئی ہو بکارۃ سے اور مہر کے کھولنے سے تشبیہ دی گئی ہو ازالہ بکارۃ سے۔ ایک اور احتمال اس میں یہ بھی ہے کہ ''فص'' (بالفاء والصاد المہملۃ) ہو بمعنی نگینہ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں نہ کتاب کو اس طرح مکمل کر لیا کہ جس طرح انگوٹھی کو نگینہ لگا کر مکمل کر لیا جاتا ہے۔

وحجج مؤسسة علی قواعد المعقول :اور وہ کتاب مشتمل ہے ان دلائل پر جن کی بنیاد منطقی دلائل پر رکھی گئی ہے۔ ''حجج'' جمع ہے ''حجۃ'' کی معنی اس کا ہے دلیل، چونکہ دلیل کے ذریعے انسان دوسرے پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اس لئے دلیل کو حجۃ کہہ لیا جاتا ہے۔ یا حجۃ بمعنی وسط الطریق ہو، تو دلیل کو حجۃ اس لئے کہا جائے گا کہ جاہل کو دلیل کے ذریعے وسط الطریق یعنی صراط مستقیم پر لایا جاتا ہے۔

مؤسسة :مبنیۃ، تاسیس کا معنی بنیاد رکھنا، یا اس کا معنی ہے چلائے ہوئے، بیان کئے ہوئے کیونکہ ''اس الغنم'' کا معنی ہے ''سوق الغنم'' بکریوں کا چلانا۔ ''قواعد'' جمع ہے قاعدہ کی، اس کا لغوی معنی ہے جس پر کسی چیز کو تعمیر کیا جائے، یعنی

علامہ تفتازانی مصنف پراعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں،"لم یسبقنی علی مثلہ" کی جگہ درست یہ تھا کہ کہا جاتا"لم یسبقنی الی مثلہ"یعنی سبقت کے بعد"الی" آتا ہے"علی" نہیں آتا، جیسے کہا جاتا ہے"سبقت العالمین الی المعالی"۔

"تدقیقات غامضة" "تدقیق، کامعنی ہے کسی چیز کو باریک کرنا، یہاں مراد امور دقیقہ کو ذکر کرنا ہے۔یعنی شرح میں اعتراضات دقیقہ کو ذکر کرکے ان کے جوابات دیئے، اور متن کے پیچیدہ مسائل کو بھی وضاحت سے حل کیا۔

لم یبلغ فرسان هذا العلم الی هذا الأمد لم یبلغ صفة تدقیقات والعائد محذوف ای لم یبلغها فرسان علم الأصول الی هذه الغایة من الزمان أو المراد لم یصل فرسان هذا العلم الی تلک الغایة من التدقیق فیکون من وضع الظاهر موضع الضمیر وتعدیة البلوغ بالی لجعله بمعنی الوصول والانتهاء. (التلویح)

لم یبلغ، صفت ہے تدقیقات، کی عائد محذوف ہے یعنی"لم یبلغها فرسان علم الأصول الی هذا الغایة من الزمان" مطلب یہ ہے کہ اس زمانے کے اصول فقہ کے علماء کی تدقیقات اس انتہاء تک نہیں پہنچیں جہاں تک میری تدقیقات پہنچی ہیں۔یا مطلب یہ ہے"لم یصل فرسان هذا العلم الی تلک الغایة من التدقیق" کہ اس علم کے شاہسوار تدقیق کی اس غایت تک نہیں پہنچے جہاں میں پہنچا ہوں، اس صورت میں گویا کہ مطلب یہ ہے کہ انھیں تدقیق حاصل ہی نہیں، اسم ظاہر کو ضمیر کی جگہ رکھا اور بلوغ کو"الی" سے متعدی کیا جس سے یہ واضح کیا کہ میں نے تدقیقات کی انتہاء کو پالیا جسے دوسرے لوگ اہل علم نہ پاسکے۔

فرسان، جمع ہے فارس کی، جب مشتق ہو"فروسۃ یا فروسیۃ" سے تو معنی ہوتا ہے سوار، اس صورت میں استعارہ پایا گیا ہے۔اصول فقہ کے علماء کو گھوڑے سواروں سے تشبیہ دی گئی، جس طرح ان میں سے کوئی دوڑ کی حد کو پہلے پالیتا ہے اور کوئی بعد میں اسی طرح مصنف نے تدقیقات کی حد کو پالیا جو دوسرے اہل علم نہ پاسکے۔

بنیاد۔ اصطلاح میں اس کا مطلب ہے امر کلی جس پر اس کی جمیع جزئیات منطبق ہوں،"المعقول" صفت ہے مقدر"العلم" کی معقول سے مراد جس کے مسائل عقلیہ ہیں، مصنف کی مراد علم منطق ہے یعنی میں نے کتاب میں دلائل ذکر کیے ہیں جن کی بنیاد قوانین منطقیہ پر رکھی گئی ہے۔(السید)

وتفریعات مرصصة: وہ کتاب مشتمل ہے تفریعات پر جو قوانین سے ملصق ہیں۔

يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح.

اگر فارس مشتق ہو''فراسۃ'' بکسر الفاء سے تو معنی ہوگا، حاذق، دانا۔ یعنی اصول فقہ کے بڑے بڑے حاذق، دانا اور ماہر تدقیقات کی اس حد تک نہ پہنچ سکے جہاں تک میں پہنچا ہوں۔

الی هذا الأمد :''لأمد'' کسی کام کی غایت وانتہاء، اس سے مراد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میری کسی ایک تدقیق کی غایت کو نہ پاسکے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میری تعریفات، دلائل، تفریعات، تدقیقات اور ترتیب کی حد کو دوسرے نہ پاسکے۔

قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه

''سميت هذا الكتاب '' جواب ہے ''لما سودت کتاب التنقیح الخ'' کا، اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے۔

فان قلت لما لثبوت الثانى لثبوت الأول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه؟

قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح. (التلويح)

سوال: ''لما'' آتا ہے ثبوت ثانی کیلئے بسبب ثبوت اول کے تو ''لما'' کے بعد والا کلام کتاب کے توضیح نام رکھنے کا سبب کیسے ہے اس کی وجہ؟

جواب: مصنف نے ''لما تیسر اتمامہ'' جو ذکر کیا ہے اس میں اتمامہ، کی ضمیر شرح مذکور کی طرف لوٹ رہی ہے جو متصف

''رص'' (بتشدید الصاد، مضاعف ثلاثی) پختہ کرنا اور ملانا، مطلب یہ ہے کہ وہ کتاب مشتمل ہے تفریعات پر جو قوانین منطقیہ سے متصل ہیں، وہ عقلوں میں ایسے مرتب ہیں کہ وہ ترتیب محکم ہے۔

بعد ضبط الاصول :اس کا تعلق ترصیص سے ہے نہ کہ تفریع پر، کیونکہ مصدر موصوف عامل نہیں ہوتا۔ ''ضبط'' کا معنی کسی چیز کو ذہن میں حاضر کر کے یاد رکھنا، یہاں مراد اصول فقہ کے مسائل ہیں جن میں خطاء وخلل نہ پایا گیا ہو۔ (السید)

تو جان لے جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کرلیا تو بعض اصحاب نے جلدی اسے نقل کرلیا اور اس میں بحثیں شروع کرلیں، اس کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے، اس کے بعد میں نے اس کتاب میں کچھ تغیرات کردیے، بعض چیزوں کو مٹادیا اور بعض کو ثابت رکھا، اس وجہ سے شرح کے ساتھ میں نے متن کی عبارت کو بھی اس طرح شامل کیا جو نسخہ میرے نزدیک معتبر تھا، کیونکہ میری اس تبدیلی سے پہلے نسخے جو اس تغیر سے پہلے تھے وہ بھی اسی تبدیلی کے حکم میں آگئے تاکہ ان کو بھی اس میری تبدیلی کے مطابق ہی سمجھا جائے۔ پھر جب اللہ تعالی نے مجھ پر آسان کیا کتاب کو مکمل کرنا، اور اس کی تصنیف کو ختم کرنا جو تفریعات پر مشتمل ہے اور ان دلائل پر جو قواعد معقول کی بنیادیں اور تفریعات کو ان قوانین سے ملا کر ترتیب کو محکم کیا گیا ہے اور ایسی عمدہ میں نے ترتیب رکھی کہ مجھ سے پہلے اس قسم کی پیچیدہ تدقیقات کے بیان میں کسی نے سبقت نہیں کی اور نہ ہی اس حد تک کوئی سوار پہنچا ہے تو میں نے کتاب کا نام رکھا ''التوضیح فی حل غوامض التنقیح'' اور اللہ سے ہی سوال ہے کہ وہ ہمارے کلام کو خطاء وخلل سے بچائے اور ہمارے قلم اور ہمارے اقدام کو سہو اور لغزش سے محفوظ رکھے۔

والله تعالی مسئول ان یعصم عن الخطأ والخلل کلامنا والزیل اقلامنا واقدامنا الیہ یصعد الکلم الطیب افتتح بالضمیر قبل الذکر لیدل علی حضورہ فی الذہن فان ذکر الله تعالی کیف لایکون فی الذہن عند افتتاح الکلام کقولہ تعالی وبالحق انزلناہ وبالحق نزل وقولہ انہ لقرآن کریم و

ہے تنقیح کی شرح مشکلات اور اس کی مغلقات کے حل پر ایسے امور کی شرح کا مکمل کرنا سبب ہے اس کے ''التوضیح فی حل غوامض التنقیح'' نام رکھنے کا:

والله تعالی مسئول ان یعصم عن الخطأ والخلل کلامنا والزیل اقلامنا واقدامنا

اس جملہ کا عطف ہے محذوف پر، اصل عبارت یہ ہے ''انا اشرع فی المقصد والله تعالی مسئول ان یوفق أمری والله مسئول ان یعصم'' اور یہ جملہ خبریہ مقام دعاء میں واقع ہے جیسے بعت، اشتریت، نکحت، تزوجت وغیرہ الفاظ انشاء کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

خطاء کے چند معانی: خطاء، گناہ کرنا، خطاء ضد صواب، درست کام نہ کرنا، خطاء ضد عمد، بلا ارادہ کوئی کام سرزد ہونا۔
زلل، جمع ہے اس کا معنی ماخوذ ہے ''زلۃ'' (بفتح الزاء) لغزش، پھسلنا، اقلام جمع ہے قلم کی اور اقدام جمع ہے قدم کی۔
مصنف کی دعاء کا مقصد یہ ہے کہ ہماری کوشش ظاہری کلام اور اس کے معانی میں جو ہے رب تعالی اسے غلطی، لغزش

تو جان لے جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کرلیا تو بعض اصحاب نے جلدی اسے نقل کرلیا اوراس میں بحثیں شروع کرلیں، اس کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے، اس کے بعد میں نے اس کتاب میں کچھ تغیرات کردیئے، بعض چیزوں کو مٹادیا اور بعض کو ثابت رکھا، اس وجہ سے شرح کے ساتھ میں نے متن کی عبارت کو بھی اس طرح شامل کیا جو نسخہ میرے نزدیک معتبر تھا، کیونکہ میری اس تبدیلی سے پہلے نسخے جو اس تغیر سے پہلے تھے وہ بھی اسی تبدیلی کے حکم میں آگئے تاکہ ان کو بھی اس میری تبدیلی کے مطابق ہی سمجھا جائے۔ پھر جب اللہ تعالی نے مجھ پر آسان کیا کتاب کو مکمل کرنا، اوراس کی تصنیف کو ختم کرنا جو تفریعات پر مشتمل ہے اوران دلائل پر جو قواعد معقول کی بنیادیں اور تفریعات کوان قوانین سے ملاکر ترتیب کو محکم کیا گیا ہے اورایسی عمدہ میں نے ترتیب رکھی کہ مجھ سے پہلے اس قسم کی پیچیدہ تدقیقات کے بیان میں کسی نے سبقت نہیں کی اور نہ ہی اس حدتک کوئی سوار پہنچا ہے تو میں نے کتاب کا نام رکھا ''التوضیح فی حل غوامض التنقیح'' اوراللہ سے ہی سوال ہے کہ وہ ہمارے کلام کو خطاء وخلل سے بچائے اور ہمارے قلم اور ہمارے اقدام کو سہو اور لغزش سے محفوظ رکھے۔

واللہ تعالی مسئول ان یعصم عن الخطأ والخلل کلامنا والزیل اقلامنا واقدامنا الیہ یصعد الکلم الطیب افتتح بالضمیر قبل الذکر لیدل علی حضورہ فی الذھن فان ذکر اللہ تعالی کیف لایکون فی الذھن عند افتتاح الکلام کقولہ تعالی وبالحق انزلناہ وبالحق نزل وقولہ انہ لقرآن کریم و

ہے تنقیح کی شرح مشکلات اوراس کی مغلقات کے حل پر ایسے امور کی شرح کا مکمل کرنا سبب ہے اس کے ''التوضیح فی حل غوامض التنقیح'' نام رکھنے کا۔

واللہ تعالی مسئول ان یعصم عن الخطأ والخلل کلامنا والزیل اقلامنا واقدامنا

اس جملہ کا عطف ہے محذوف پر، اصل عبارت یہ ہے ''**انا اشرع فی المقصد واللہ تعالی مسئول ان یوفق امری واللہ مسئول ان یعصم**'' اور یہ جملہ خبریہ مقام دعاء میں واقع ہے جیسے بعت، اشتریت، نکحت، تزوجت وغیرہ الفاظ انشاء کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

خطاء کے چند معانی : خطاء، گناہ کرنا، خطاء ضد صواب، درست کام نہ کرنا، خطاء ضد عمد، بلاارادہ کوئی کام سرزد ہونا۔

زلل، جمع ہے اس کا معنی ماخوذ ہے ''زلۃ'' (بفتح الزاء) لغزش، پھسلنا، اقلام جمع ہے قلم کی اور اقدام جمع ہے قدم کی۔

مصنف کی دعاء کا مقصد یہ ہے کہ ہماری کوشش ظاہری کلام اوراس کے معانی میں جو ہے رب تعالی اسے غلطی، لغزش

قوله الطیب صفة الکلم والکلم ان کان جمعا فکل جمع یفرق بینه وبین واحده بالتاء یجوز فی وصفه التذکیر والتانیث نحو نخل خاویة ونخل منقعر.

اللہ تعالیٰ سے ہی سوال ہے کہ محفوظ رکھے خطاء وخلل سے ہمارے کلام کو اور محفوظ رکھے ہمارے قلموں اور ہمارے

اور پھسلنے سے محفوظ رکھے۔

''الیہ'' کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے ضمیر قبل الذکر سے کلام کو شروع کیا تا کہ دلالت کرے کہ اللہ تعالیٰ حاضر فی الذہن ہے، اللہ تعالیٰ کا ذکر کیسے ذہن میں حاضر نہ ہو کلام کو شروع کرتے وقت جبکہ رب تعالیٰ کا ارشاد ہے''وبالحق انزلناه وبالحق نزل ''اور رب تعالیٰ کا ارشاد ہے''وانه لقرآن کریم ''ان دونوں آیات میں ضمائر کا مرجع ہے اللہ تعالیٰ، جو حاضر فی الذہن ہے۔

''الطیب'' صفت ہے الکلم، کی الکلم اگرچہ جمع ہے لیکن وہ جمع جس کے واحد اور اس میں تاء کا فرق کیا جائے اس کی صفت مذکر اور مؤنث دونوں طرح آسکتی ہے جیسے''نخل خاویة اور نخل منقعر''

قوله الیه یصعد الکلم الطیب افتتاح غریب واقتباس لطیف اتی بالضمیر قبل الذکر دلالة علی حضور ذکر الله تعالی فی قلب المؤمن سیما عند افتتاح الکلام فی اصول الشرع واشارة الی ان الله تعالی متعین لتوجه المحامد الیه لایفتقر الی التصریح بذکره ولایذهب الوهم الی غیره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وایماء الی ان الشارع فی العلوم الاسلامیة ینبغی ان یکون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالی وتقدس ویقتصر علی طلب رضاه ولایلتفت الی ما سواه.(التلویح)

مصنف نے اپنی کتاب''تنقیح''کو''الیہ یصعد''سے شروع کیا، یہ افتتاح عجیب وغریب طریقے سے کیا گیا، اور قرآن پاک کی آیۃ مبارکہ''الیه یصعد الکلم الطیب''سے اقتباس لطیف حاصل کیا گیا۔

ضمیر کی قبل الذکر لانا اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر مؤمن کے دل میں حاضر رہتا ہے، خاص کر کے جب

میر سید رحمہ اللہ کا محاکمہ :اگر''الکلم''اسم جنس ہو تو''الطیب''کے واحد مذکر ہونے پر کوئی اعتراض نہیں اور اگر جمع ہو یا بعض کے قول کے مطابق اسم جمع ہو تو یہاں حذف مضاف ہوگا، یعنی اصل میں''بعض الکلم الطیب''ہے بعض کو حذف کر کے الکلم کو اس کی جگہ رکھ کر اعراب مضاف والا دیا گیا، یعنی قاعدہ''الحذف والایصال''جاری کیا گیا۔ اس لئے

3

قدموں کو پھسلنے سے۔اسی کی طرف کلمات طیبہ کو بلندی حاصل ہوتی ہے۔

کلام کو اصول الشرع کی ابتداء میں ذکر کیا جائے، اور اس طرف اشارہ پایا گیا ہے کہ اللہ تعالی متعین ہوتا ہے جب محامد اس کی طرف متوجہ ہوں تو اللہ تعالی کے پہلے صراحۃ ذکر کی محتاجی نہیں ہوتی اور نہ ہی رب تعالی کے غیر کی طرف ضمیر کے لوٹنے کا وہم ہوتا ہے۔

''اذ لہ العظمۃ والجلال'' جب عظمت وجلال اسے ہی حاصل ہے، اور اسی سے عطاء اور مہربانی حاصل ہوتی ہے اور اس طرف اشارہ پایا گیا ہے کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والے کا مطمع نظر اور مقصد ہمت صرف اللہ تعالی ہی ہونا چاہیے۔اور اسی کی رضا طلب کرنی مقصود ہو اور کسی اور کی طرف توجہ نہ پائی جائے۔

لایقال ان ابتداء المتن بالتسمیۃ فلااضمار قبل الذکر وان لم یبدأ لزم ترک العمل بالسنۃ لانا نقول یکفی فی العمل بالسنۃ ان یذکر التسمیۃ باللسان اویخطر بالبال اویکتب علی قصد التبرک من غیران یجعل جزأ من الکتاب وعلی کل تقدیریکون الاضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب الصعود الحرکۃ الی العالی مکانا وجھۃ استعیر للتوجہ الی العالی قدرا ومرتبۃ.

اعتراض: جب متن کی ابتداء تسمیہ سے ہے تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں کیونکہ بسم اللہ میں اللہ کا ذکر آچکا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ متن ابتداء تسمیہ سے نہیں تو سنت پر عمل کرنے کی ترک لازم آئے گی جو مصنف کی شان کے لائق نہیں۔

جواب: عمل سنت پر اس قدر کافی ہے کہ تسمیہ کا ذکر زبان سے ہو یا دل میں واقع ہو جائے، یا بسم اللہ صرف تبرک کے ارادہ سے لکھ لی جائے اور کتاب کی جزء نہ بنائی جائے۔ان سب صورتوں میں کتاب میں ''الیہ یصعد الکلم الطیب'' جو ذکر کیا جا رہا ہے اضمار قبل الذکر لازم آنے کا سوال کیا جا سکتا ہے جواب وہی جو پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اللہ کا

''الطیب'' صفت ہے بعض کی نہ کہ الکلم کی۔

ایک اس میں احتمال یہ ہے کہ الکلم بمعنی الکلیم ہو تو اس وقت بھی مفرد ہے جمع نہیں۔

اگر طیب کا مطلب ہو خبائث قلبیہ ،قولیہ وعملیہ سے پاک ہونا تو یہ حمد کی قسم ہوگی اب مطلب ہوگا حامد پاک ہو خبائث سے اس صورت میں بھی الطیب کا مذکر آنا صحیح ہے۔

طیب کا اشتقاق طیب سے ہے جس کا معنی ہے نقاوۃ، نظافۃ، طھارۃ (سب ہم معنی ہیں)۔اگر الکلم بمعنی الکلام ہو تو مراد ''لا الہ الا اللہ'' ہو یا مراد ہر ذکر، دعاء اور قراءت قرآن ہو جو رب تعالی کی تعظیم پر مشتمل ہو۔(السید)

ذکر ہر مؤمن کے دل میں موجود ہے خاص کر کے کتاب کوشروع کرتے ہوئے تو خصوصی طور پروہ دل میں موجود ہوتا ہے، اس لئے قبل الذکر لازم نہیں آئے گا۔

"یصعد" صعود کا مطلب ہے نیچے سے بلندی کی طرف حرکت کرنا خواہ وہ بلندی کی طرف مکان کے لحاظ پر ہو یا جہت کے لحاظ سے ہو، لیکن یہاں مراد قدرومنزلت کے لحاظ پر بلندی کی طرف کلمات طیبہ کا چڑھنا مراد ہے۔ یہاں استعارہ پایا گیا ہے مراد رب تعالی کے ہاں مقام قبولیت حاصل ہونا ہے۔

صعو، سے مراد رجوع کی انتہاء ہے، لیکن لفظ صعود سے تعبیر کیا گیا ہے مرجوع الیہ (اللہ تعالی) کی بلندی شان کا اعتبار کرتے ہوئے، اور کلم، سے مراد رب تعالی کی محامد ہیں۔

بیضاوی نے فرمایا کہ صعود سے مراد اللہ تعالی کا کلمات طیبہ کو قبول کرنا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مراد یہ ہو کہ کراما کاتبین صحف کو لے کر آسمانوں کی طرف چڑھتے ہیں جن صحف میں کلمات طیبہ ہوتے ہیں ان کو رب تعالی کے ہاں شرف قربت حاصل ہوتا ہے۔

والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كأنهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الأجواف ثم الكلم غلب على الكثير لايستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر و تمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلاينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب. (التلويح)

اعتراض: الکلم، موصوف ہے جو جمع ہے الطیب، واحد مذکر صفت ہے، موصوف وصفت میں مطابقت نہیں، تو یہ کس طرح جائز ہے حالانکہ صفت یا واحد مؤنث آنی چاہے تھی جمع مکسر کی یا صفت جمع آنی چاہے تھی۔

جواب: ایک جواب تو مصنف نے دیا ہے کہ الکلم، جمع ہے لیکن وہ جمع جس کے واحد اور جمع میں تاء سے فرق کیا جائے اس کی صفت واحد مذکر بھی آسکتی ہے اور واحد مؤنث بھی۔ لیکن علامہ تفتازانی نے تلویح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ الکلم، جمع نہیں بلکہ اسم جنس ہے مفرد اور اسم جنس میں تاء سے فرق کیا گیا ہے جیسے تمرۃ، مفرد ہے اور تمر اسم جنس ہے۔ اسلئے الکلم، لفظ کے لحاظ پر مفرد ہے لیکن اس کے معنی جنس کی کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے کثیر طور پر اسے جمع کہہ لیا جاتا ہے، اس لئے اس کی دو جانبیں ہیں ایک لفظی اور دوسری معنوی، اسلئے اس کا وصف مذکر بھی آسکتا ہے اور مؤنث

من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا. (التنقيح والتوضيح)

اسی کی طرف چڑھتے ہیں کلمات طیبہ محامد کے کہ ان کے اصول جو مشارع شرع ہیں پانی کی طرح ہیں اور ان کے فروع بھی، جیسے رب تعالی نے ارشاد فرمایا "كانهم اعجاز نخل منقعر" اس مثال میں نخل، کی صفت منقعر ہے جو مذکر ہے۔ "منقعر" کا معنی جڑوں سے اکھڑ جانا اور زمین پر گر جانا۔

اور رب تعالی کا ارشاد "كانهم اعجاز نخل خاوية" اس مثال میں نخل، کی صفت خاویۃ، مؤنث ہے۔ "خاویۃ" کا معنی ہے درخت کے تنے کا اندر سے کھایا جانا، کھوکھلا ہونا۔

اعتراض مقدر: الکلم، کو اسم جنس کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایک یا دو پر نہیں بولا جاتا حالانکہ "تمر" کا اطلاق ایک اور دو پر بھی صحیح ہے اسم جنس تو اسے کہا جاتا ہے جو قلیل وکثیر پر صادق آسکے۔

جواب: اس سوال مقدر کا جواب یہ دیا گیا کہ الکلم، کا استعمال کثرت سے زیادہ افراد پر ہونے لگا، ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تو لوگوں نے وہم کیا کہ یہ جمع ہے کلمۃ کی، کیونکہ یہ تمر اور تمرۃ کی طرح واحد اور اسم جنس ہے۔

صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ "الکلم الطیب" یہ الطیب، مذکر ہے صفت ہے الکلم کی کہ وہ اسم جنس ہے اس کی صفت مذکر بھی آسکتی ہے اور مؤنث بھی۔ اور وجہ یہ بھی ہے کہ یہ وزن فعل کے اوزان سے نہیں، اس لئے جس طرح تمر، رکب کے جمع ہونے کا کوئی شک نہیں اسی طرح اسے جمع نہ سمجھا جائے، چونکہ نسب، رتب جمع ہیں ان کی طرح اسے جمع بھی نہ سمجھا جائے۔

ففي قوله والكلم ان كان جمعا عزازة لايخفى والصواب وان كان بالواو. (التلويح)

ماتن کے قول "والكلم ان كان جمعا" میں حزازۃ، یعنی تسامح پائی گئی ہے کیونکہ ماتن نے "ان وصلیہ" بنایا ہے واو کو ذکر نہیں کیا حالانکہ "واؤ" کا ذکر ہونا ان وصلیہ کے ساتھ ضروری ہے اس لئے "والكلم وان كان جمعا" ہونا چاہئے تھا۔

قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي ﷺ هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيى بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل. (التلويح)

من محامد: یہ حال ہے الکلم سے اور اس کا بیان ہے جیسے نبی کریم ﷺ نے فرمایا "سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ اللہ واللہ

کو بادصباء کے آنے سے بڑھنا حاصل ہوتا ہے۔
پہلا قبول اس کا معنی ہے بادصباء۔

اکبر" جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے تو فرشتہ ان کو لے کر آسمانوں پر چڑھتا ہے تو وہ رب تعالی کے حضور بطور تحفہ پیش کرتا ہے جب بندے کے اعمال نیک نہ ہوں تو ان کو قبولیت نہیں آتی۔

وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف كامرة كوفية ولأن التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب اللتعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أوغيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم النعم قولا أوعملا أواعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها النسب أوالمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة.(التلويح)

"محامد" جمع منکر (نکرہ) ہے جو بیان ہے "الكلم الطيب" معرف باللام کا کیونکہ اس میں الف لام استغراقی ہے اس لحاظ پر مبین اور بیان دونوں میں تعمیم پائی گئی ہے، عنقریب آئے گا کہ نکرہ کبھی وصف کے ذریعے عام ہوتا ہے جیسے "امرأة كوفية"، تنکیر یہاں تکثیر کیلئے ہے جو تعمیم کے مناسب ہے۔

"محامد" جمع ہے محمدة، کی معنی اس کا حمد ہے، حمد کی تعریف یہ ہے "**هو الثناء باللسان على قصد التعظيم على الجميل الاختياري نعمة كان أوغيرها**" حمد کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے تعریف کی جائے تعظیم کے ارادہ سے نعمت مقابلہ میں ہو یا نہ ہو جس وصف پر تعریف کریں وہ جمیل ہو اور اختیار میں ہو۔

الصباء، اس ہوا کو کہتے ہیں جو مشرق سے مغرب کی طرف چلے، مراد اس سے یہی وصف لیا گیا ہے ورنہ اسم جنس صفت نہیں واقع ہوتا، اسی طرح مھذب میں مذکور ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلے قبول کا معنی قابلہ (دایہ) ہو جو بچے کو ولادت کے وقت اٹھاتی ہے اور اس کی تربیت کرتی ہے، قبول مشترک ہے بادصباء اور دایہ میں۔ اسی طرح کنز اللغات میں ہے، یا قبول بمعنی رضاء اور میلان ہو، جس طرح دایہ بچے کی طرف میلان کرتی ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ پہلے قبول کا معنی ہو رضاء اور قبول کرنا، اور دوسرے قبول کا معنی ہو بادصباء اضافت بیانیہ ہو۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: کنز اللغات میں بیان کیا گیا ہے "محامد" کا معنی ہے تعریف کرنا، اور وہ جمع ہے محمدة، کی محمدة، کو اختیار کیا ہے کیونکہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی اور کمال پر دلالت کرتی ہے اور احتمال یہ ہے کہ یہ

شکر: نعمت کے مقابل تعریف کرنے کا نام ہے، وہ تعریف اور تعظیم منعم قول سے ہو یا عمل سے یا اعتقاد سے ہو حمد کا اختصاص زبان سے کلم کا بیان ہے جو زیادہ مناسب ہے۔

الشارع، جمع ہے "مشرعۃ الماء" کی یہ پانی پینے کے وارد ہونے کی جگہ ہے۔

والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى اظهروبيّن وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى ﷺ جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هومهب الطاف الرحمن ومطلع انوارالغفران وريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الأغصان۔

شرع اور شریعت کا اصطلاحی معنی یہ ہے: جو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کیلئے دین مشروع فرمایا۔

یعنی ظاہر فرمایا اور بیان فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ شریعت وہ طریقہ معہودہ ہے جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ یہاں استعارہ مکنیہ پایا گیا ہے، یعنی شرعی طریقہ کو تشبیہ دی گئی ہے باغات سے جس طرح باغات کو پانی کی نالیوں سے سیراب کیا جاتا ہے اور پانی کی جگہ میں پیاسے وارد ہوتے ہیں اسی طرح شریعت کے طریقہ سے رب تعالی کی رحمت اور رضاء کی مٹھاس حاصل کی جاتی ہے اور پیاس بجھائی جاتی ہے۔

اس طریقے سے ثابت کیا کہ جس طرح بدنوں (جسموں) کو بادصباء سے راحت حاصل ہوتی ہے اور درختوں کی شاخیں اس سے بڑھتی ہیں اسی طرح شریعت کے مطابق کام کرنے والے اور عبادت کرنے والوں کو رب تعالی کی مہربانیوں کی ہوا سے اور اس کی مغفرت کے انوار پر مطلع ہونے سے ان کی روح تسکین حاصل ہوتی ہے۔

فان القبول الأول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهارويقابلها الدبوروالعرب تزعم ان الدبورتزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى بها

محمدۃ (بکسر العین) کی جمع ہو۔ ضد ہو "مذمۃ" کی۔

جب "محمد" اسم مکان کی جمع ہو تو یہ عبادات قولیہ، عملیہ، اعتقادیہ سب کو شامل ہے کہ سب ہی محل حمد ہیں۔ اسی ظرف والے معنی سے مراد حامدین، بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی محل حمد ہیں، یعنی ان کی زبانیں محل حمد ہیں۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ محمدۃ، مصدر میمی ہو اور مبنی للفاعل ہو مراد حامدین ہوں، اس صورت میں "من" ابتدائیہ ہوگا۔

الاشجار والقبول الثانی من المصادرۃ الشاذۃ لم یسمع له ثان.(التلویح)

قبول اول سے مراد بادصباء ہے جومعتدل موسم میں جب رات دن برابر ہوں تو مشرق کی طرف سے چلتی ہے۔باد صباء کے مقابل باد دبور ہے عرب گمان کرتے ہیں کہ باد دبور بادل کو اکھیڑتی ہے اور فضاء ان کو متحمل کردیتی ہے پھر ان کو چلاتی ہے جب وہ بلند ہوتے ہیں تو باد دبور ہٹ جاتی ہے اور بادصباء آجاتی ہے جو بعض کو بعض سے جدا کرکے ایک قطعہ کی صورت میں جمع کردیتی ہے جس سے بارش برستی ہے اور درخت بڑھتے ہیں۔

بیان کردہ بحث میں چند الفاظ کے معانی :مشرعة الماء ،پانی پینے کیلئے جمع ہونے کی جگہ۔مهب الریح ،ہوا کا چلنا۔ زعج ،قلق واضطراب،جگہ سے اکھیڑنا، ہٹانا،وزع،تقسیم کرنا متفرق کرنا، کسفا،منقطع کرنا،سورج کا بے نور ہونا، یہاں مراد بادل کے ٹکڑوں کو جمع کرنا۔

قبول ثانی :مصادر شاذہ سے ہیں اس وزن پر"لم یسمع لہ ثان" کوئی اور دوسرا نہیں سنا گیا۔مراد یہ ہے کہ اس وزن پر زیادہ استعمال نہیں بلکہ شاذ طور پر استعمال ہے۔

والنماء الزیادة والارتفاع نمی ینمی نماء ونما ینمو نموا وحقیقة النمو الزیادة فی اقطار الجسم علی تناسب طبیعی ثم فی وصف المحامد بما ذکرنا تلمیح الی قوله تعالی "ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء"فان المحامد لما کانت هی الکلم الطیب والکلمة الطیبة کشجرة طیبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الایمان والاعتقادات وفرع هو الأعمال والطاعات.(التلویح)

النماء :زیادہ ہونا، بڑھنا، یہ ناقص یائی"نمی ینمی"(ض)اور ناقص واوی"نما ینمو(ن)پر آتا ہے،حقیقت میں"نمو" کا مطلب ہے جسم تمام طرفوں میں ایک تناسب طبیعی سے بڑھے،محامد کا وصف نماء سے کرکے ایک آیۃ کریمۃ کی طرف

لأصولها :یہ کوئی بعید نہیں کہ مراد"اصول محامد" سے محامد،کے اداء کرنے کے طریقہ کا علم ہو،بیشک یہ علم"ادلہ اربعہ" سے حاصل ہوتا ہے۔ادلہ اربعہ کو پانی کے حوض وغیرہ سے تشبیہ دی گئی ہے،اور طالبین کے اذہان کو تشبیہ دی گئی پیاسے پانی پر وارد ہونے والوں سے،اور ادلہ پانی پر داخل ہونے کے طریقے (راستے) ہیں۔اور اصول محامد سے مراد رونق، خوبصورتی،حسن منظر،ضیائیہ ہوں،تو مطلب یہ ہے کہ وہ علم جو ادلہ اربعہ سے حاصل ہوتا ہے وہی اہل شرع کے نزدیک معتبر ہے،بخلاف اس کے کہ جو خواب میں یا الہام کے ذریعے حاصل ہو وہ معتبر نہیں اور نہ ہی اس پر عمل کرنا جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔

اشارہ ہے "ضرب الله مثلا کلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء"

محمدۃ: کو تشبیہ دی گئی ہے شجرۃ سے، یعنی محمدۃ ایک درخت ہے اس کی جڑ ایمان واعتقادیات ہیں اور اس کی ٹہنیاں اعمال وطاعات ہیں۔

وتحقيق ذلک ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسير ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلک بالمقال والأتيان بما يدل عليه من الأعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه ،وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فأشار المصنف الى ان الشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والأحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ على الاستمرار .(التلويح)

تحقیق مقام: اگرچہ لغت میں حمد فعل لسان (زبان سے حمد کرنا) کو کہا گیا ہے، لیکن امام فخر الدین عبداللہ رازی نے اپنی تفسیر مفاتیح الغیب المعروف بالکبیر میں وضاحت فرمائی کہ صرف زبان سے "الحمد للہ" کہنا حمد نہیں۔ حقیقت میں حمد یہ ہے کہ اللہ تعالی کی تعظیم اور اس کی بزرگی کی خبر دے اور عقیدہ یہ ہو کہ اللہ تمام کامل صفات سے متصف ہو، پھر اسے زبان سے بیان کرے یا ایسے اعمال لائے جو اس کی تعظیم پر دلالت کریں، سب حمد ہی ہیں۔

اصل اعتقاد ہی ہے: اگر اعتقاد درست نہ ہو تو وہ حمد اس درخت خبیثہ کی طرح ہے جو زمین سے اوپر ہو جسے قرار حاصل نہ ہو۔ (اجتثت ای قطعت)

من مشارع الشرع: شریعت وہ راستہ ہے جس کے ذریعے پانی پر جائے۔ اسی طرح صراح اور مہذب میں ذکر کیا گیا ہے۔ "شرع" کا مطلب سیدھی راہ اور دین کا راستہ، اسی طرح کنز اللغات اور مہذب میں ہے۔ اور مراد "مشارع الشرع" سے ادلہ اربعہ ہیں جس طرح پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

علی ان جعل اصول الشریعة ممهدة المبانی وفروعها رقیقة الحواشی ای لطیفة الأطراف

عمل فرع ہیں : یعنی درخت کی ٹہنیاں ہیں، اگر عمل نہ ہو تو حمد کو رب تعالیٰ کی طرف بڑھنا اور اس کے ہاں قبول ہونا حاصل نہیں ہوگا، وہ ایک بڑا درخت (تنا) ہوگا جس کی ٹہنیاں نہ ہوں اور ایسا درخت ہوگا جس کا پھل نہ ہو۔ (دوحہ، بڑا وسیع درخت یہاں مراد تنا ہے)

عمل ہی درجات کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہے : یعنی عمل وسیلہ ہے جنات اور درجات کے حاصل ہونے کا، رب تعالیٰ نے فرمایا "والعمل الصالح یرفعه" نیک عمل ہی اس کے ہاں رفعت وقرب حاصل کرتا ہے۔ اور حدیث شریف میں ہے "فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل" جب عمل نیک نہ ہو تو وہ قبول نہیں ہوتا۔

مصنف کا اسی طرف اشارہ ہے : کہ محامد کے درخت کی جڑ قرار پکڑنے والی، اعتقاد راسخ اسلامی ہے جس کی بناء علم توحید وصفات باری تعالیٰ پر ہے، اور اس درخت کی شاخیں بڑھنے والی یعنی اللہ کے ہاں رفعت وقبولیت حاصل کرنے والے اعمال صالحہ ہیں جو شریعت مطہرہ کے موافق ہوں جس کی بناء علم شرائع واحکام پر ہے۔

مصنف نے اشارہ کیا ہے اختصاص ودوام کی طرف : مصنف نے قرآن پاک سے بطور تلمیح جو ذکر کیا ہے "الیه یصعد الکلم الطیب" اس میں ظرف کو مقدم ذکر کیا گیا ہے جو اختصاص کا فائدہ دے رہی ہے۔ اور یصعد، مضارع استمرار پر دلالت کر رہا ہے۔ (یعنی مضارع میں دوام تجدد پایا جاتا ہے)۔

قوله علی ان جعل تعلیق للمحامد ببعض النعم اشارة الی عظم امر العلم الذی وقع التصنیف وفیه دلالة علی جلال قدره والشریعة تعم الفقه وغیره من الأمور الثابتة بالأدلة السمعیة کمسئلة الرؤیة والمعاد وکون الاجماع والقیاس حجة وما اشبه ذلک واصول الشریعة ادلتها الکلیة

ولفروعها : اس سے مراد عبادات کے ثمرات ونتائج جو اللہ تعالیٰ عبادات کی قبولیت پر مرتب فرماتا ہے اور ان پر کئی مشکل زائد ثواب عطاء فرماتا ہے۔

قبول القبول : میں اضافت تاکید کیلئے ہے جیسے "وهی تمر مر السحاب" میں ہے، اور اضافت اس میں مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے جیسے "لجین الماء"

میر سید شریف رحمہ اللہ فرماتے ہیں : قوله "اصول الشرع ممهدة المبانی" : اصول الشرع سے مراد علم اصول فقہ ہے، مبانی اس علم کے اصل مسائل ہیں، حواشی سے مراد اطراف یعنی مسائل پر تفریعات اسی طرح تعریفات

والجوانب ودقیقة المعانی بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غایة الاحکام یہ کہ بنایا گیا ہے اصول شرع کومبانی کیلئے تمہید، اوراس کے فروع کو رقیقۃ الحواشی یعنی لطیفۃ الاطراف اور لطیفۃ الجوانب بنایا گیا ہے۔ اور دقیقۃ المعانی بنایا گیا ہے۔ اوراحکام کے محل کی بناء چار ارکان پر رکھی گئی ہے، اورمحکمات کے ذریعے بہت زیادہ پختہ کیا گیا ہے

ومبانی الأصول ما یبتنی هی علیه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهیدها تسویتها واصلاحها بکونها علی وفق الحق ونهج الصواب.(التلویح)

ماتن کاقول "علی ان جعل" سے محامد کوبعض محامد کوبعض نعمتوں سے معلق کیا۔ اوراشارہ کیا ہے اس علم کے امر کی عظمت کی طرف جس علم میں تصنیف کی، کیونکہ اس میں دلالت اس کے جلال قدر پر۔

شریعت عام ہے :فقہ کوبھی شامل ہے اوراس کے بغیران امور کوبھی شامل ہے جوادلہ سمعیہ سے ثابت ہیں جیسے رؤیۃ باری تعالی کامسئلہ اورقیامت کامسئلہ۔ اوراجماع وقیاس کے حجت ہونے کامسئلہ اوراس کے مشابہ مسائل۔

اصول شریعت سے مراد :ادلہ کلیہ ہیں اورمبانی اصول سے مراد جن چیزوں کی ان پربناء ہے جیسے علم ذات وصفات باری تعالی، علم نبوت، وتمهیدها :ان کو برابر کرنا، ان کی اصلاح اس طرح کرنا جوحق کے موافق ہواور صواب کے طریقے پر ہو۔

وفروع الشریعة احکامها المفصلة المبنیة فی علم الفقه ومعانیها العلل الجزئیة التفصیلیة علی کل مسئلة ودقتها کونها غامضة لایصل الیها کل واحد بسهولة وجمیع ذلک نعم تستوجب الحمد اذ بالشریعة نظام الدنیا وثواب العقبی وبدقة معانی الفقه رفعة درجات العلماء ونیلهم الثواب فی دار الجزاء.(التلویح)

وفروع الشریعة :اس سے مراد احکام شرعیہ ہیں جن کوتفصیل سے علم فقہ میں بیان کر دیا گیا ہے اوراحکام شرعیہ کے معانی یعنی علل جزئیہ تفصیلیہ ہرمسئلہ پر اوران کی دقت ان کے پیچیدہ ہونے کی وجہ سے جن کی طرف ہرشخص سہولت سے

اورحجتیں ان سے متعلق ہیں ان پرتفریعات۔

"تمہید الامور" سے مراد امور کو درست کرنا، ان کی اصلاح، اورتمہید القدر کامعنی بسیط کرنا۔ اس لئے تمہید المسائل کا مطلب ہوگا مسائل کوبساطت سے بیان کرنا یاان کی اصلاح کرنا اوراختلاف سے ان کومحفوظ کر کے محکم کرنا۔

نہ پہنچ سکے یہ سب نعمتیں ہیں جو مستوجب حمد ہیں۔ شریعت ہی سے نظام دنیا اور ثواب آخرت اور معانی فقہ کی وقت اور علماء کے درجات کی بلندی اور دار جزاء میں ثواب حاصل ہوتا ہے۔

وفی هذا الكلام اشارة الى ان علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الأدلة الكلية من حيث توصل الى الأحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة البارى تعالى وصفاته وصدق المبلغ ﷺ ودلالة معجزاته ونحو ذلک مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلک على قانون الاسلام.(التلويح)

اس میں اشارہ اس طرف ہے : کہ علم اصول فقہ کا درجہ اوپر ہے فقہ کے، اور علم کلام سے کم درجہ ہے، کیونکہ معرفت احکام جزئیہ ادلہ تفصیلیہ سے موقوف ہے ادلہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر اس لحاظ سے کہ وہ احکام شرعیہ تک پہنچاتی ہے۔ اس سے علم اصول کی فوقیت علم فقہ پر ثابت ہوگئی۔ علم اصول (ادلہ) موقوف ہیں معرفت باری تعالی اور اس کی صفات کی معرفت پر، اور مبلغ علیہ السلام کے صدق پر، اور معجزات کی دلالت پر وغیرذلک، یہ تمام وہ مسائل ہیں جن پر علم کلام مشتمل ہے۔

علم کلام وہ علم ہے جس میں احوال صانع ونبوت وامامت وقیامت اور قیامت سے متصل کی بحثیں پائی جاتی ہیں قانون اسلام کے مطابق۔

یا مبانی سے مراد اس علم کے متون مصنفہ، اور فروع وحواشی واطراف سے مراد شرح اور حواشی ہوں، یا مبانی سے مراد ادلہ اربعہ جو اس علم کے موضوعات ہیں جن کے احوال سے اس میں بحث کی جاتی ہے۔ بیشک علم کی بناء وجود موضوع پر ہے، اور حواشی واطراف سے مراد اطراف واحوال اور احکام ہیں جو ادلہ سے متعلق ہیں۔

اور یہ بھی بعید کہ اصول سے مطلقا دلائل ہوں، اور مبانی سے مراد خاص کر کے تین دلیلیں کتاب وسنت واجماع ہوں۔ اور فروع سے مراد قیاسات ہوں۔ تین دلیلوں کو تمہید اس لئے بنایا گیا ہے کہ یہ ادلہ قطعیہ ہیں ان کے حکم میں شک نہیں سنت کے قطعی ہونے سے مراد حدیث متواتر ہے۔

قولہ وفروعها رقيقة الحواشى : فروع شریعت سے مراد علم فقہ ہے یہ وہ علم ہے جس میں احکام عملیہ جو ثابت ادلہ سے ان کی خصوصیات کا ذکر ہو۔ اور اہل اجتہاد کی روایات اس میں جمع ہوں، اس علم کے حواشی روایات متخالفہ ہیں،

بنی علی اربعة ارکان قصر الأحکام احکام کے محل کی بنیاد چار ارکان پر رکھی گئی ہے۔

قوله بنی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الأحکام الشریعة بقصر من جهة ان الملتجیٔ الیها یأمن من غوائل عدو الدین وعذاب النار فاضافة المشبة به الی المشبه کما فی لجین الماء۔ (التلویح)

قوله بنی علی اربعة ارکان: یہ جملہ سابقہ سے بمنزل بدل کے ہے، احکام شرعیہ کو تشبیہ دی گئی ہے محل سے۔

وجہ شبہ: جس طرح محل میں پناہ پکڑنے والا بارش، آندھی، چوروں وغیرہ سے محفوظ رہتا ہے اسی طرح احکام شرعیہ میں پناہ پکڑنے والا دین کے دشمنوں اور عذاب نار کے مصائب سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

''قصر الاحکام'' میں اضافت مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے جیسے ''لجین الماء'' میں ہے لجین (بضم اللام بفتح الجیم) چاندی،

اوران کے معانی علل اجتہادات ہیں اور اوصاف مراد ہیں جو مقیس اور مقیس علیہ کے جامع ہیں، یہ معنی علم اصول میں متعارف ہے۔

اس علم کے مبانی: اصل حکم ہے جس میں اختلاف واقع ہو، جیسے وضوء اصل حکم ہے، اور اس میں اختلاف ہے کہ نیت اس میں فرض ہے یا نہیں۔

رقة الحواشی ودقة المعانی: کنایۃ ہے پوشیدگی وخفاء سے جس تک سوائے اذکیاء کے اذہان نہ جا سکیں۔

سوال: خفاء تو سبب ہے جہالت کا، یہ نعمتوں میں سے نہیں کہ اسے محمود علیہ بنایا جائے؟

جواب: حمد کا تعلق کبھی نعمت سے ہوتا ہے اور کبھی غیر نعمت سے، تو محمود علیہ کبھی نعمتوں میں سے ہوگا جیسے اصول شریعہ کی تمہید مبانی اہل جہاں پر ایسی نعمت ہے کہ اس سے بڑھ کر اور کوئی نعمت نہیں۔ اور کبھی محمود علیہ غیر نعمت ہوتا ہے اور خفاء بھی اسی قسم سے ہے۔ لیکن جب افراد بشر میں فرق ہے کمال قدرت کے امور کے ادراک میں باوجود اس کے کہ سب متماثل ومتشابہ ہیں تو اس پر بھی اللہ تعالی کی حمد ہے، بلکہ اگر توجہ کی جائے تو رقۃ حواشی اور دقۃ معانی مجتہد کیلئے بہت بڑی نعمت ہے کہ وہ خفاء کی وجہ سے ہی اجتہاد کر کے بلند شان اور عظیم قدر و منزلت حاصل کر لیتا ہے۔

حرف عطف مقدر ہے، اس کا عطف جعل پر ہے یا یہ حال ہے قد مقدر سے کیونکہ بنی، ماضی ہے، ماضی حال واقع ہو تو اس پر قد، ظاہر ہوتا یا مقدر۔ یا یہ بدل الاشتمال ہے، یا جملہ استینافیہ ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: ارکان اربعہ سے مراد ادلہ اربعہ ہیں، ان کو احکام کا رکن کہا گیا ہے، اس اعتبار سے کہ

یعنی پانی چاندی کی طرح سفید ہے۔

والأحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الأحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الأحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الأبصار، تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس۔

احکام کی نسبت ادلہ کی طرف: اگر چہ دلائل جزئیہ تو بہت ہیں لیکن وہ سب چار دلائل کی طرف ہی لوٹتے ہیں جو احکام شرعیہ کے محل ارکان ہیں۔ ان چار کا ذکر اس کلام کے ضمن میں آچکا ہے جن پر شارع نے احکام کو مرتب فرمایا۔

چار دلائل کی ترتیب: سب سے پہلے کتاب اللہ پھر سنہ رسول اللہ ﷺ، پھر اجماع، پھر قیاس۔

سوال: پہلے تین دلائل کا ذکر ہے، چوتھی دلیل قیاس کا ذکر تو نہیں کیا گیا۔

جواب: تین دلیلوں کا ذکر صراحۃ کیا گیا ہے لیکن چوتھی دلیل کا ذکر کنایۃ کیا گیا ہے۔ یعنی قیاس کو مصنف نے اپنی "وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين" سے ذکر فرمایا ہے۔ معتبرین کا مطلب ہے، قیاس کرنے والے اور نصوص اور احکام کی علتوں میں تأمل کرنے والے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ "فاعتبروا يا أولى الابصار" اس سے بھی اصحاب نظر و بصیرت کو نظر و فکر کرنے (قیاس کرنے) کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "اعتبرت الشئ" میں نے اس چیز کی طرف نظر کی اور اس کے حال کی رعایت کی۔

معالم جمع ہے مَعْلَم کی: معلم کا معنی اثر جس سے اس طریق پر دلیل پکڑی جائے کہ قیاس کیا جائے اس کے ذریعے

احکام ان سے مستنبط ہوتے ہیں، یا ان پر اعتقاد رکھنے کی وجہ سے ان کو ارکان سے تعبیر کیا گیا ہے، ورنہ رکن کا لغوی معنی ہے "جانب اقوی، یا مطلقا جزء" کنز اللغات میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔ ایک چیز سے خارج کو رکن نہیں کہا جاتا اور احکام کی ادلہ اربعہ اسی طرح ہیں۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ رکن کو لیا گیا ہو "رکون" سے جس کا معنی ہے ایک چیز کی طرف میلان اور اس پر قرار، اس معنی کے لحاظ پر کہ رکن، کا معنی ہے جس چیز کا اعتماد و سہارا ہو خواہ جزء ہو یا خارج ہو۔

مقیس علیہ کی علت حکم سے مقیس پر حکم ثابت کرنا۔

فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الاجماع مطلقا بل اذا کانت قطعیة قلت الکلام فی متن السنة ولا خفاء فی تقدمه وانما یؤخر حیث یؤخر لعارض الظن فی ثبوته ثم ذکر بعض اقسام الکتاب اشارة الی انه کما یشمل القصر علی ما هو غایة فی الظهور وعلی ما هودونه وعلی ما هو غایة فی الخفاء والاستتار بحیث لایصل الیه غیر رب القصر وعلی ما هو دونه کذلک قصر الأحکام یشتمل علی محکم غایة فی الظهور ونص هو دونه وعلی متشابه وهو غایة فی الخفاء ومجمل هو دونه وسیجئ تفسیرها. (التلویح)

اعتراض: شارع نے مطلقا سنت کو اجماع سے مقدم نہیں، بلکہ سنت قطعیہ (خبر متواتر) اجماع سے مقدم ہے مطلقا سنت کو شارع نے کیسے مقدم ذکر کیا ہے؟

جواب: کلام متن سنت میں ہے، اس کے تقدم میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ وہ قطعی ہے، اس کا مؤخر ہونا اور ظنی ہونا ثبوت کے لحاظ سے ہے۔

واحکمه بالمحکمات غایة الأحکام ،قصر احکام کو محکمات کے ذریعے بہت زیادہ پختہ کیا گیا ہے۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ ارکان اربعہ سے مراد نماز، زکوۃ، روزہ اور حج ہو، کیونکہ یہ چار چیزیں چار طائفہ ثابت ہیں کتاب وسنت واجماع وقیاس سے، اور احتمال اس میں یہ ہے کہ ارکان اربعہ سے وجوب، حرمۃ، ندب اور اباحت مراد ہیں، یا مراد قصر احکام سے کتاب اللہ ہو کیونکہ یہ مشتمل ہے احکام پر جس طرح بیت مشتمل ہوتا ہے ان چیزوں پر جو اس میں ہوتی ہیں، اور کتاب اللہ مرتفع اور عالی مرتبت ہے کہ اس میں احکام کو بیان کیا گیا ہے۔

اور احتمال یہ ہے کہ ارکان اربعہ سے مراد عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص ہوں۔ اور احتمال یہ ہے کہ ارکان اربعہ سے مراد متقابلات اربعہ ہوں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم اور خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :احکام (مصدر باب افعال) یعنی کسی چیز کو برابر کرنا، اور ایسے طریقہ سے ضبط کرنا کہ وہ خلل وفساد سے محفوظ رہے، محکم، اصطلاح اصول میں اسے کہا جاتا ہے جس کی مراد ظاہر ہو اور بہت زیادہ اس میں وضاحت ہو کہ کلام اسی کیلئے چلائی گئی ہو اور تاویل کا باب اس میں بند ہو اور تخصیص کا باب بھی اس میں بند ہو، اور نسخ کا احتمال بھی اس میں نہ پایا جائے۔ نسخ کا احتمال ہو تو مفسر، تاویل وتخصیص کا احتمال ہو تو نص، اور بہت زیادہ واضح نہ

جعل المتشابهات مقصورات خیام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخین فان انزال المتشابهات

ثم ذکر بعض اقسام الکتاب الخ: یعنی مصنف نے یہاں سے کتاب کی بعض اقسام کا ذکر کیا ہے یعنی جس طرح محل کے بعض حصے بہت زیادہ ظاہر ہوتے ہیں اور بعض حصے بہت زیادہ مخفی ہوتے ہیں۔ جن پر صرف مالک مکان ہی مطلع ہوتا ہے اسی طرح قصر احکام شرع مشتمل ہے محکم آیات پر بہت زیادہ ظاہر ہیں پھر ظہور کے مختلف درجے ہیں، ظاہر میں کم ظہور ہے نص سے اور نص میں کم ظہور ہے مفسر سے اور مفسر میں کم ظہور ہے محکم سے۔ اسی طرح قصر احکام شرع مشتمل ہے متشابہات پر جن میں بہت زیادہ خفاء ہے، خفاء کے بھی مختلف مدارج ہیں، متشابہ میں بہت زیادہ خفاء اس سے کم خفاء مجمل میں ہے، اس سے کم خفاء مشکل میں ہے، اوراس سے کم خفاء خفی میں ہے۔

قوله مقصورات ای محبوسات جعل خیام الاستتار مضروبة علی المتشابه محیطة به بحیث لایرجی بدوه وظهوره اصلا علی ما هو المذهب من ان المتشابه لایعلم تأویله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخین فی العلم بمنعهم عن التفکر فیه والوصول الی ما هو غایة متمناهم من العلم بأسراره فکما ان الجهال مبتلون بتحصیل ما هو غیر مطلوب عندهم من العلم والأمعان فی الطلب کذلک العلماء مبتلون بالوقف وترک ما هو محبوب عندم اذ ابتلاء کل أحد انما یکون بما هو علی خلاف هواه وعکس متمناه. (التلویح)

مقصورات کا معنی ہے محبوسات، بند کرنا، جس طرح خیمہ کے پردہ میں کسی چیز کو محبوس کر کے پوشیدہ کر دیا جاتا ہے متشابہات آیات میں اسی طرح بہت زیادہ پوشیدگی رکھی گئی ہے جس کے ظاہر ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی۔

ہو یعنی کلام اس کیلئے نہ چلائی گئی ہو تو اسے ظاہر کہیں گے۔

''جعل'' کے چند مطالب: جعل کا معنی کرنا، وہ ایجاد کی طرح متعدی ہے۔ اس کے چند احوال ہیں

۱۔ بمعنی تصییر جیسے ارشاد باری تعالی ہے ''انا جعلناه قرآنا عربیا'' بیشک ہم نے بنایا قرآن کو عربی۔

۲۔ بمعنی ایجاب، جیسے رب تعالی نے فرمایا ''وما جعلنا القبلة التی کنت علیها الا لنعلم'' مختصر مطلب یہ ہے کہ ہم نے کعبہ کو قبلہ واجب کیا آزمائش کیلئے۔

۳۔ بمعنی حکم وقول وتسمیہ، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ''وجعلوا الملائکة الذین هم عباد الرحمن اناثا'' انہوں (کفار) نے اللہ کے بندے فرشتوں پر مؤنث ہونے کا حکم لگایا۔ مؤنث ہونے کا قول کیا، ان کا نام انہوں نے

علی مذهبنا وهو الوقف اللازم علی قوله تعالٰی "وما یعلم تاویله الا الله" لابتلاء الراسخین فی العلم بکبح عنان ذهنهم عن التفکر فیها والوصول الی ما یشتاقون الیه من العلم بالاسرار التی اودعها فیها ولم یظهر احدا من خلقه علیها

توضیح وتلویح کا مجموعی مطلب: متشابہات کے نازل کرنے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" میں "الا اللہ" پر وقف لازم ہے، یعنی متشابہات کا مطلب صرف رب تعالیٰ جانتا ہے۔

سوال: جب متشابہات کا علم صرف رب تعالیٰ کو ہے ان کو نازل کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب: ان کے نازل کرنے کا مقصد "راسخین فی العلم" کو آزمانا ہے اس لیے کہ جو علم میں پختگی رکھتے ہیں وہ ہر مسئلہ اور ہر لفظ کی گہرائی تک پہنچنے اور اس کے راز تک پہنچاننے کی کوشش کرتے ہیں، گویا کہ ان کو کہا گیا کہ تم اپنے ذہن کے تفکر اور متشابہات کے اسرار کو پہچاننے سے اپنی باگ ڈوری کو کھینچ کر رکھو۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے جاہلوں کو علم حاصل کرنے سے آزمایا جاتا ہے جو ان کا مطلوب نہیں ہوتا۔ کیونکہ امتحان تمنا کے خلاف ہوتا ہے تمنا کے مطابق کام کا مطالبہ آزمائش نہیں ہوتا۔

مؤنث رکھا۔

۴۔ جعل بمعنی خلق، ارشاد باری تعالیٰ ہے "جعل الظلمات والنور" اس نے تاریکیاں اور نور پیدا کیا۔

۵۔ جعل بمعنی اخذ (شروع کرنا) جب یہ دوسرے فعل کے ساتھ متصل ہو، جیسے "جعل یفعل کذا" اس نے اس طرح کرنا شروع کیا۔

تنبیہ: اس کتاب کی عبارت میں "جعل" بمعنی تسمیہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ رب تعالیٰ نے "مقصورات خیام الاختتام" نام نہیں رکھا۔ اور دوسرا معنی ایجاب والا بھی نہیں لیا جاسکتا کیونکہ یہاں وجوب نہیں۔ پہلا معنی تصییر والا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قصر احکام شرع کو محکمات سے پختہ بنایا اور متشابہات کو پوشیدہ کر کے امتحان بنایا۔

اور چوتھا معنی خلق والا لیا جاسکتا ہے لیکن وہ کلام لفظی سے مقید ہوگا کیونکہ رب تعالیٰ کے کلام کی دو قسمیں ہیں کلام نفسی اور کلام لفظی، کلام نفسی تو مخلوق نہیں بلکہ قدیم ہے لیکن کلام لفظی مخلوق ہے اس کے لحاظ پر جعل بمعنی خلق لینا صحیح ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: مقصورات خیام الاستار، میں مقصورات قصر سے لیا ہوا ہے جس کا معنی رکنا بھی ہے اور روکنا بھی، یعنی ذہنوں کو اس سے روکا گیا ہے، یا مطلب یہ ہے کہ ذہن اس سے رک گئے ہیں سمجھنے سے قاصر ہیں۔

قولہ بکبح عنان ذھنھم تقول کبحت الدابۃ اذا جذبتھا الیک باللجام لکی تقف ولاتجری.

کہا جاتا ہے "کبحت الدابۃ" میں نے سواری کا لگام کھینچا تا کہ رک جائے اور چلے نہیں۔

سوال: وجعل المتشابہات، کا عطف ہے جعل اصول الشریعۃ، پر تو متشابہات کا جب ادراک نہیں تو ان کا نعمت ہونا بھی پتہ نہیں چلے گا تو حمد کا مقتضی کیسے ہے؟

جواب: اللہ تعالی نے ان کے ذریعے بندوں کو آزمایا ہے، جب بندہ ان کا حقیقی معنی بیان کرنے کی کوشش کرے اوراعتراف نہ کرے کہ ان کا علم اللہ تعالی کو ہی ہے تو یہ رب تعالی کو پسند نہیں، لیکن جب بندہ اس آزمائش میں پورا اترے اور یہ اعتراف کرے کہ ان کا علم اللہ تعالی کو ہی ہے تو اللہ تعالی کو پسند ہے اور یہ بندے کیلئے نعمت ہے کہ وہ اپنے امتحان میں کامیاب ہو گیا۔

ابتلاء کے چند معانی: ا۔آزمانا ۲۔پوشیدہ ہونا ۳۔ظاہر ہونا ۴۔نعمت دینا ۴۔مکروہ چیز پہنچانا

پہلا معنی آزمانا جب لیا جائے تو ابتلاء کا فاعل "اللہ" ہے، اور "قلوب" مفعول بہ ہے اور ابتلاء پر نصب ہے کہ یہ جعل کا مفعول لہ ہے۔

دوسرا معنی پوشیدہ ہونا جب لیا جائے تو فاعل متشابہات ہیں۔ اور ابتلاء پر نصب کا عامل مقصورات اسم مفعول ہے یعنی متشابہات پختہ علم والوں کے دلوں سے پوشیدہ ہیں کہ ان کے دل بھی ادراک نہیں کر سکتے۔

تیسرا معنی ظاہر ہونا جب لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ متشابہات کے بارے میں پختہ علم والوں پر یہ ظاہر ہے کہ ان کے معانی کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔

چوتھا معنی نعمت دینا جب لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی نے پختہ علم والوں کے دلوں کو راحت دینے کیلئے متشابہات کو پوشیدہ رکھ کر ان پر انعام کیا کہ وہ ان میں غور وخوص سے بچ جائیں۔

پانچواں معنی مکروہ چیز پہنچانا جب لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب پختہ علم والے متشابہات میں تأمل کرتے ہیں تو انھیں نہ سمجھ کر پریشان ہوتے ہیں وہ تو سمجھنا چاہتے تھے لیکن نہ سمجھ سکے۔

فائدہ: قلوب سے مراد عقول ہیں یہ مجاز مرسل ہے ذکر محل کا اور مراد حال ہے۔ اکثر اہل علم اس طرف ہیں کہ عقل دل میں ہے اور سر محل آلات ہے یعنی محل حواس باطنہ ہے یا "سر" حواس کا بعض ہے۔ کیونکہ کل حواس ظاہرہ اور باطنہ ہیں

خیام کی اضافت استار کی طرف مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے۔ اور مقصورات کی اضافت خیام کی طرف

(والنصوص منصة عرائس ابکار افکار المفکرین) منصة العروس مکان یرفع العروس علیه للجلوة اور نصوص کو متفکرین کی فکروں نے ایسے ظاہر کردیا جیسے باکرہ دلہنوں کو جلوہ گاہ پر بلند کر کے ظاہر کردیا جاتا ہے مصنف نے خود ہی توضیح میں ذکر فرمایا "منصة العروس" کا مطلب ہے تخت وغیرہ جس پر دلہن کو جلوہ کیلئے بلند کیا جائے۔

شرط کا اطلاق مشروط پر ہے کیونکہ عضو مخصوص (دل) شرط حیات ہے عقل کی اور عقل ہی حقیقت میں حیات ہے بغیر عقل کے حقیقی حیات حاصل نہیں ہوتی۔

قولہ وھو الوقف اللازم :وقف لازم جہاں پایا جائے تو اس کے مابعد کا تعلق ماقبل سے نہیں ہوتا۔

قولہ اودعھا فیھا ای اودع اللہ الاسرار فی المتشابہات والایداع متعد الی مفعولین تقول اودعتہ مالا اذا رفعتہ الیہ لیکون ودیعة عندہ وانما عداہ بفی تسامحا أو تضمینا بمعنی الادراج والوضع. (التلویح)

علامہ تفتازانی تلویح میں فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے متشابہات میں راز ودیعت رکھے ہیں۔ ایداع، دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے تو کہے "اودعتہ مالاً" میں نے فلاں کے پاس مال بطور امانت رکھا ہے۔ ایداع متعدی ہوتا ہے "الی" کے ذریعے "فی" سے متعدی کرنے میں تسامح ہے، یا ادراج اور وضع کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ اس کو "فی" سے متعدی کیا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی تلویح میں بیان فرماتے ہیں :منصة بفتح المیم المکان الذی یرفع علیہ العروس للجلوة من نصصت الشیٔ رفعتہ والعروس نعت یستوی فیہ الرجل والمرأة ما داما فی اعراسھما یجمع

اضافت بیانیہ ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: عروس (بالفتح) مرد اور عورت پر بولا جاتا ہے جب وہ نئے نئے ایک دوسرے کو چاہنے والے ہوتے ہیں۔ عرائس کا ابکار بدل ہے یا عطف بیان ہے اس صورت میں ابکار مفتوح ہوگا۔

اگر اسے مجرور پڑھا جائے تو اضافت بیانیہ ہوگی۔ اور ابکار کی اضافت افکار کی طرف تشبیہ کیلئے ہے۔ اور وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح باکرہ عورت بکارۃ کے زوال کے عیب اور نقصان سے سلامتی میں ہوتی ہے اسی طرح فکر کامل غلطی واقع ہونے کے عیب سے سلامتی میں ہوتا ہے۔ (السید)

وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل ﷺ وآله واصحابه

اور اپنی کتاب کے مجملات کے جمال سے پردوں کو ہٹایا اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت اور فصل خطاب کے ذریعے۔

المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع خزازة لأن المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام المستفاد منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكأنه أراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة. (التلويح)

منصة، میم کا فتحہ سے ہے وہ جگہ جس پر دلہن کو جلوہ کیلئے بلند کیا جاتا ہے یہ لیا ہوا ہے۔ "نصصت الشئ" (میں نے اس چیز کو بلند کیا) سے، عروس، نعت ہے اس میں مذکر اور مؤنث دونوں برابر ہیں، اس لفظ کا اطلاق دونوں پر اس وقت تک کیا جاتا ہے جب تک وہ شادی میں ہوں۔ عروس، جب مؤنث پر بولا جائے تو اس کی جمع "عرائس" آتی ہے، اور جب مذکر پر اس کا اطلاق ہو تو اس کی جمع "عرس" (بضمتین) آتی ہے۔

شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ماتن کے اس کلام میں کمزوری پائی گئی ہے اس لئے کہ وہ معانی جن کو نصوص ظاہر کرتی ہیں اور وہ معانی ناظرین پر واضح کرتی ہیں یہ مفہومات ہیں اور احکام ان سے مستفاد ہوتے ہیں۔ یہ متفکرین کے افکار نتائج نہیں بلکہ اللہ تعالی الملک الحق المبین کے احکام ہیں۔ اس کے بعد علامہ تفتازانی اس کی توجیہ بیان کرتے ہیں، گویا کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مجتہدین نصوص میں تأمل کرتے ہیں تو معانی ودقائق پر مطلع ہوتے ہیں اور احکام وحقائق نکالتے ہیں جو ان کی فکروں کے نتائج ہیں۔ اور نصوص پر اس طرح ظاہر ہیں جیسے دلہن جلوہ گاہ پر بلند ہو کر ظاہر ہوتی ہے۔

اجمال کا لغوی معنی: کسی چیز کو جمیل بنانا، یا معنی یہ ہے خلط (ملا جلا) کر دینا، یا معنی ہے تمام اشیاء کو مجتمع کرنا، عام عرف

میر سید شریف فرماتے ہیں: کشف، کا معنی ہے ایک چیز کو دوسری سے زائل کرنا، قناع (بکسر القاف) پردہ۔ جمال، اصل میں مصدر ہے بمعنی حسن، پھر مجازی طور پر وجہ حسن کو جمال کہا جاتا ہے۔ کیونکہ چہرہ محل حسن ہے، اگر جمال کا معنی وجہ لیا جائے تو استعارہ تخییلیہ ہوگا یعنی مجملات کو حسین چہرے سے تشبیہ دی گئی ہے۔

میں اجمال کا معنی ہے ایہام (پوشیدگی) یعنی کلام کو اس طرح وارد کرنا جس سے مراد ظاہر نہ ہو یہ غلط کے لوازمات سے ہی ہے۔

اصطلاح اصول فقہ میں اجمال کی تعریف : کلام کو اس طرح وارد کرنا جس سے مراد ظاہر نہ ہو یعنی نفس کلام کے معنی میں خفاء ہو جس کا ادراک عقل سے نہ ہو بلکہ نقل سے ہو۔

سنت کا لغوی معنی : مھذب میں ''صورۃ الوجہ'' معنی بیان کیا گیا ہے۔اور کنز اللغات میں طریقہ اور عادۃ معنی بیان کیا گیا ہے، یہی معنی ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ''ولن تجد لسنة الله تبديلا''

اصطلاح اصولیین میں سنت کی تعریف : نبی کریم ﷺ کے اقوال اور افعال اور بوقت حاجت آپ کا سکوت جو کسی کے قول وفعل کی تقریر کرے۔یعنی آپ سے کسی حال کا سوال کیا جائے تو آپ خاموش رہیں یا کسی کو کوئی کام کرتے دیکھ کر آپ خاموش رہیں،تو یہ سنت تقریری ہے۔اسی طرح صحابہ کے قول وفعل وتقریر کو بھی سنت کہا جاتا ہے۔

قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميزبين الحق والباطل أوخطابه المفصول الذى يبينه من يخطاب به ولايلتبس عليه على ان الفصل مصدربمعنى الفاعل أوالمفعول وهذا عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هوالموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثرالأحكام المتفق على حجيته بين الأنام.(التلويح)

علامہ تفتازانی تلویح میں ذکر فرماتے ہیں:وقولہ فصل خطابہ، اس میں اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے،

جس طرح حسین چہرہ پردے میں ہوتا ہے کبھی اس سے پردہ ہٹا کر اسے ظاہر کیا جاتا ہے ایسے ہی مجملات کتاب اللہ سے سنت مصطفیٰ کریم ﷺ کے ذریعے پردہ ہٹا کر واضح کیا جاتا ہے۔اگر اجمال بمعنی حسن ہو تو پھر یہ اطلاق حصول صورۃ الشئ فی العقل کے قبیلہ سے ہوگا،یعنی مجملات کے حسن سے پردوں کو ہٹایا گیا،یعنی جس طرح مراد صورۃ حاصلہ ہے اسی طرح مراد چہرے کا حسن ہی ہے۔

میر سید فرماتے ہیں : خطاب کے فاصل ہونے کے چند مطالب مراد لئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ مجمل کی مراد اور اس کے دوسرے محتملات میں فرق کرنے والا ہو۔

۲۔ کفار کے ساتھ مخاصمت کے وقت اقوال مسلمین کے درمیان ملت اسلامیہ کو ممتاز کرنے والا ہو۔

۳۔ مذہب حق اہل سنت وجماعت کے درمیان اور ملت کفر کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔

ما رفع اعلام الدین باجماع المجتهدین ووضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین اراد بمعالم العلم العلل التی یعلم القائس بها الحکم فی المقیس واراد بالمعتبرین بکسر الباء القائسین ومسالکهم هی مواقع سلوکهم باقدام الفکر من موارد النصوص الی الاحکام التابعة فی الفروع فمبدأ سلوکهم هو لفظ النص فیعبرون منه الی معانیه اللغویة الظاهر ثم منها الی

اور "فصل" مصدر بمعنی للفاعل ہے یا معنی للمفعول ہے۔ فصل کو معنی للفاعل کہا جائے تو تقدیر عبارت کی یہ ہوگی "خطابه الفاصل الممیز بین الحق والباطل" یعنی خطاب فاصل سے مجملات کے پردوں کو کھولا، خطاب فاصل یعنی حق وباطل میں تمیز پیدا کرنے والا۔

اگر فصل کو معنی للمفعول کہا جائے تو تقدیر عبارت کی یہ ہوگی "خطابه المفصول الذی یبینه من یخاطب به ولا یلتبس علیه" ایسا خطاب جو مفصول ہے یعنی واضح بیان کر دیا گیا ہے اس میں کوئی التباس نہیں پایا گیا۔

"وفصل خطابه" کا عطف "بسنة نبیه" پر ہے یہ عطف خاص کا عام پر ہے، جس سے تنبیہ کی گئی ہے فصل خطاب کی عظمت امر اور فخامت شان پر، چونکہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی، قول کی وضع ہی شرائع کے بیان کیلئے ہے جس پر اکثر احکام کی بناء ہے جو خلوق کے درمیان حجت ہونے میں متفق ہیں۔

تنبیہ: فصل خطاب قولی سنت ہے، سنت کی قسموں میں سے ایک قسم خاص ہے، کیونکہ فصل خطاب بھی نبی کریم ﷺ کا خطاب ہے۔

تنقیح وتلویح کا مجموعی مطلب: قوله ما رفع ای مادام رایات مراسم الدین مرفوعة عالیة باجماع المجتهدین الباذلین وسعهم فی اعلاء کلمة الله واحیاء مراسم الدین فان الحکم المجتمع علیه مرفوع لا یوضع ومنصوب لا یخفض. (التلویح)

یعنی جب تک دین کی رسوم کے جھنڈے بلند وبالا ہیں مجتہدین کے اجتہاد اور وسعت کے خرچ کرنے سے جنہوں نے اعلاء کلمۃ اللہ کے بلند کرنے اور رسوم دین کے احیاء میں کوشش کی۔ "فان الحکم المجتمع علیه مرفوع

میر سید شریف فرماتے ہیں: "قوله ما رفع اعلام الدین" با مصدر یہ ہے مراد اس سے "مدة ما رفع" یعنی دین کے جھنڈوں کی بلند ہونے کی مدت، یا "ما" ظرفیہ ہو یعنی مادام کے معنی میں ہے یعنی جب تک دین کے جھنڈے بلند ہیں، ایک اور احتمال یہ ہے کہ عائد مقدر ہو اور ما موصولہ ہو، تقدیر عبارت کی یہ ہو "ما رفع فیه الاعلام من المدة"

معانیھا الشرعیة الباطنة فیجدون فیھا علامات وامارات وضعھا الشارع لیھتدوا بھا الی مقاصدھم ولما قال بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام ذکر الارکان الاربعة وھی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس علی الوجه الذی بنی الشارع قصر الاحکام علیھا. (تنقیح وتوضیح)

جب احکام کے محل کی بناء چار ارکان پر ہے تو وہ چار ارکان اسی طرح بیان کئے گئے جن پر شارع نے احکام کے محل کو بناء کیا ہے، وہ چار یہ ہیں "کتاب، سنت، اجماع وقیاس"

لایوضع ومنصوب لایخفض "اس لئے کہ بے شک جس حکم پر اجماع امت ہو وہ بلند ہوتا ہے پست نہیں ہوتا، اوپر ہوتا ہے نیچے نہیں ہوتا۔ (التلویح)

شارح توضیح میں فرماتے ہیں: معالم علم سے مراد وہ علتیں جن کو دیکھ کر قیاس کرنے والا مقیس پر حکم لگاتا ہے۔

معتبرین (بکسر الباء) اس کا معنی قیاس کرنے والے۔

مسالکھم، یعنی "مسالک المعتبرین" سے مراد ان کے سلوک کے مواقع ہیں۔ یعنی نصوص کے ذریعے فروع میں احکام ثابت کرنے میں ان کے فکر کا اقدام، یعنی قیاس کر کے نصوص سے فروع پر احکام ثابت کرنا۔

رفع الاعلام: اعلام جمع ہے علم کی، اس جگہ "علم" کا معنی ہے جھنڈا، زیادہ معروف بادشاہ کا جھنڈا، ہے۔ "الدین" کا معنی ہے، ملۃ الاسلام۔

یہاں دین کو تشبیہ دی گئی بادشاہ سے عظمت اور علو شان اور غلبہ میں، جس طرح بادشاہ غالب ہوتا ہے باقی لوگوں پر اسی طرح دین اسلام غالب ہے باقی دینوں پر۔

ہوسکتا ہے اعلام مجاز ہو کمال قدرت اور کمال منزلۃ سے، اس لئے کہ وہ لازم ہے یعنی جسے ثواب حاصل ہو وہ اس کے مرتبۃ اور زیادہ درجۃ پر علامات ہیں، اور ان اعلام یعنی علامات کے رفع سے مراد زیادتی ہے۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ جملہ مجاز مرکب ہو قطع نظر مفردات میں مجاز کے اعتبار کرنے کے؛ مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالی نے لوگوں میں دین اسلام کا درجہ بلند کیا ہے۔

حاصل کلام: نبی کریم ﷺ پر صلوۃ (درود) اس وقت تک قائم رہے جب تک دین اسلام کی قدر و منزلت بلند ہو، مراد یہ ہے کہ ہمیشہ کیلئے آپ پر صلوۃ قائم رہے کیونکہ دین تو دنیا کے ختم ہونے تک قائم ہے، اور انقطاع دنیا تک اس کی قدر و منزلت میں رفعت موجود رہے گی۔

مبدأ سلوک وہ لفظ نص ہے جس سے وہ معانی لغویہ ظاہرہ اعتبار کرتے ہیں۔ پھر اُن سے معانی شرعیہ باطنہ حاصل کرتے ہیں۔ان میں وہ علامات وامارات پاتے ہیں جن کو شارع نے وضع کیا ہے تاکہ وہ ان کے ذریعے اپنے مقاصد تک ہدایت حاصل کرلیں۔

اعتراض: مصنف نے تو رفع کو مقید کیا ہے اجماع مجتہدین کے ساتھ، اس سے تو دوام انقطاع اجتہاد تک ثابت ہے نہ کہ انقطاع دنیا تک، اجتہاد اور اجماع تو ہمارے زمانہ میں منقطع ہو چکا ہے تو صلوۃ کا دوام انقطاع دنیا تک کیسے ثابت کیا جارہا ہے؟

جواب: ارتفاع دین کا سبب اجتماع ہے باعتبار حدوث وبقاء کے۔ اور انقطاع اجماع باعتبار حدوث کے ہے نہ کہ باعتبار بقاء کے، اجتہاد کے بعد اس کی بقاء زمانہ کے آخر تک ہے اس کا انقطاع نہیں۔

ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ ''ما'' نافیہ ہے اور ''رفع'' بمعنی ازالہ ہو اور جملہ استینا فیہ ودعائیہ ہو مطلب یہ ہو کہ دین کی رونق ہمیشہ قائم رہے اور مروج رہے۔ یا یہ دعا ماقبل والی دعا (صلوۃ) کی تاکید ہو اور ماتن کا قول ''باجماع المجتہدین'' علت ہے نفی کی یعنی دین کی رونق اجماع مجتہدین کی کوشش کی وجہ سے زائل نہ ہو، یہ منفی کی علت نہیں۔

اور جائز ہے کہ مراد ''اعلام'' سے علامات دین اور علامات اعتقاد وایمان ہوں۔ یعنی نماز، روزہ، زکوۃ، حج، جمعہ، جماعت، اذان، اقامت وامامت وغیرہ۔

اعتقاد وایمان کا اعزاز واحترام مستلزم ہے اکرام دین اور اعلاء امر دین کو، اسی طرح اس کو بقاء وعدم زوال مستلزم ہے بقاء دین کو۔

قولہ باجماع المجتہدین : اجماع کا لغوی معنی ہے اتفاق اور اصطلاح اصولیین میں امت مصطفیٰ کریم ﷺ کے مجتہدین کا ایک زمانہ میں کسی شرعی مسئلہ پر متفق ہونا۔

یہاں مراد لغوی معنی ہے۔ اگر اصطلاحی معنی ہوتا تو اس کے بعد مجتہدین کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی۔

اجتہاد کا لغوی معنی کوشش کرنا، اور عرف میں معنی ہے ''بہت زیادہ کوشش کرنا'' اور اصطلاح اصول میں مطلب یہ ہے وہ علم جو احکام شرعیہ عملیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو۔ یہ فقہ کا مرادف ہے۔ اجتہاد قیاس سے عام ہے کیونکہ کتاب، سنت و اجماع کے علم کو قیاس نہیں کہا جا سکتا اجتہاد کہا جا سکتا ہے، قیاس نفی نص سے علت کا استنباط کر کے احکام شرعیہ عملیہ کا علم حاصل کیا جاتا ہے، اجماع سے علت حاصل کر کے مقیس میں حکم ثابت کیا جاتا ہے۔

اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم ہو، (ہر شخص مجتہد نہیں ہو سکتا)۔ لیکن تمام کتاب کی معرفت

سعد فان العبد المتوسل الی الله باقوی الذریعة عبیدالله بن مسعود ابن تاج الشریعة سعد

شرط نہیں بلکہ جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہو ان کی معرفت ضروری ہے۔

معالم جمع ہے معلم (بفتح المیم) کی، اس کا معنی ہے علامت۔ ایک چیز کے علم سے دوسری چیز علم حاصل ہوا سے علامت کہا جاتا ہے، اور معالم سے مراد علل بھی ہیں جسے مصنف نے خود ہی توضیح میں بیان کیا ہے۔

قوله ثم منها الی معانیها الخ :شارع نے کہا "لاتشربوا الخمر" شراب نہ پیو۔ لغوی معنی ہے "طلب ترک شرب" اور شرعی معنی ہے "حرمة خمر" اور اس کا منکر کافر ہے۔ علامت اس کی اس میں نشہ کا پایا جانا۔ اس علت کو دیکھ کر مجتہد نے "کل مسکر حرام" کا حکم ثابت کیا ہے۔

قوله وضعها الشارع :شارع کا اگر اشتقاق شرع مصطلح بمعنی طریق مستقیم کا اتحاد اور مخلوق کے درمیان رکھنا مراد ہو تو شارع سے مراد اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اور اگر شارع کا اشتقاق شرع بمعنی اظہار (لغوی معنی) ہو تو شارع کا اطلاق مجتہد اور مقلد دونوں پر ہوسکتا ہے کیونکہ دونوں سے اظہار مطالب پایا گیا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :**قوله علی الوجه الذی بنی الشارع الخ** ،یعنی اس ترتیب پر جو ترتیب شارع نے رکھی ہے پہلے کتاب پھر سنت پھر اجماع پھر قیاس، اس پر دلیل حدیث معاذ ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف عامل بنا کر بھیجا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا تم کس پر عمل کرو گے؟ تو انہوں نے عرض کیا کتاب اللہ سے، پھر آپ ﷺ نے پوچھا اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ؟ عرض کیا پھر اس کے مطابق فیصلہ کروں گا جو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا پھر آپ ﷺ نے فرمایا اگر تم رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ نہ پاؤ؟ انہوں نے عرض کیا "اذن اجتهد برأی" تو اس وقت میں اپنی رائے کا اجتہاد کروں گا۔ تو اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسوله" سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جس اپنے رسول کے پیغام رساں کو توفیق دی اس کی جس کو اس کے رسول پسند کرتے ہیں۔

قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہ اجماع سے مخالف نہ ہو، اگر اجماع کے مخالف ہو تو باطل ہے۔ "والاجماع لایکون نسخا للسنة فهو منها" اجماع سنت کیلئے ناسخ نہیں بلکہ سنت سے ہے (یعنی سنت کے مطابق ہے)

میر سید شریف فرماتے ہیں :**قوله سعد جده ای عظم سعادته وبخته** ،اللہ اس کی سعادت وبخت کو عظیم بنائے، سعد، کا معنی ہے نیک بختی۔ "جد" کا معنی دادا، بخت، عظمت، ان تمام معانی میں مشترک ہے مطلب یہ ہے کہ اس کے

جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز حجابه في صخور عباراته ومرموض غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اى لايدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلحاظ

مصنف نے توضیح میں بیان کیا: "مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها" یعنی کہا جاتا ہے "اکب علی وجہہ" وہ اس پر منہ کے بل گر پڑا، پھر جب کسی چیز کی طرف زیادہ توجہ ہو جائے تو اس کیلئے بھی بولا جاتا ہے "اکب علیہ" وہ ایک چیز کی طرف اتنا متوجہ ہوا گویا کہ اس پر گر پڑا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله جليل الشان اى عظيم الأمر باهر البرهان اى غالب الحجة وفائقها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته في الأرض والكنوز الأموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه. (التلويح)

قوله جليل الشان يعنى عظيم الامر، باهر البرهان، یعنی غالب الحجۃ اور دلائل کا عمدہ ہونا (اور روشن، واضح ہونا)۔ مرکوز، کا معنی ہے مدفون یہ لیا ہوا ہے "رکزت الرمح" میں نے نیزہ گاڑا۔ الكنوز، وہ اموال جو دفن ہوں۔

بخت کو رب تعالیٰ نیک اور عظیم بنائے۔ اس کے دادا کو نیک بخت بنائے۔ اور اسے عظمت عطا فرمائے۔

اگر "جد" کو بالکسر پڑھا جائے تو معنی ہوگا "انجح جدہ" اس کی کوشش کو کامیاب کرے۔

تنبیہ: جد اور سعد دونوں کا معنی بخت بھی ہے اور عظمت بھی، اس لئے "جد سعدہ" کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس کے بخت کو عظمت عطا فرمائے۔

قوله فحول العلماء: فحول، جمع ہے فحل کی، فحل کے معنی مذکر قوی یعنی نر۔ یہاں مراد کامل علماء یعنی بڑے بڑے

عينه من غيران ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه .(تنقیح وتوضیح)

حمد وصلوٰۃ کے بعد بیشک بندہ اللہ تعالی کی طرف اقوی ذریعہ سے وسیلہ پکڑنے والا عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ اللہ تعالی اس کے بخت کو نیک اور بلند کرے اور اس کی کوشش کو کامیاب کرے۔ کہتا ہے جب میں نے بڑے

الصخور: بڑے پتھر۔ ان سے تشبیہ دی گئی سخت مشکل عبارات جن کے معانی تک پہنچنا مشکل ہے وہ جواہر نفیسہ کے وجہ میں ہیں۔ الرمز: ہونٹوں سے اشارہ کرنا یا ابرو سے اشارہ کرنا۔ یہ "الی" کے ذریعے متعدی ہوتا ہے اصل میں "مرموز الی غوامض" حرف جار کو حذف کر کے مرموز کو براہ راست اس پر داخل کیا ہے۔ حذف والا یصال والا قانون جاری کیا گیا۔ غوامض معنوی طور پر نائب فاعل ہے مرموز کا۔ (شارح نے جو "واوصل الفعل" ذکر کیا ہے اس سے مراد لغوی معنی لیا ہے مراد مرموز ہے)

والنكتة المنفتحة من نكت فى الأرض بالقضيب اذا ضرب فاثرفيها بمعنى قد أومى الى النكت الخفية اللطيفة فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظرتأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظرالى الشئ بمؤخرالعين واللحاظ بالفتح مؤخرالعين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه. (التلويح)

النكتة: خفی چیز کو کریدنا، یہ لیا ہوا ہے "نکت فی الارض بالقضیب" چھڑی کو زمین پر مارنا، زمین کو کریدنا، مراد یہ ہے کہ اس کتاب جلیل الشان میں خفی نکات کی طرف اشارہ پایا گیا ہے۔

علماء۔ العلماء جمع ہے علیم کی جیسے سعداء جمع ہے سعید کی، اور غرباء جمع ہے غریب کی، علیم کا اطلاق اللہ تعالی کے غیر پر جائز ہے جیسے رب تعالی نے فرمایا "وبشروه بغلام عليم" اس سے مراد اسحاق علیہ السلام ہیں۔

میر سید شریف نے بیان کیا: "قوله مكبين فى كل عهد وزمان اى ساقطين على وجوههم لغاية الرغبة ونهاية المحبة" یعنی میں نے دیکھا کہ بڑے بڑے علماء فخر الاسلام کی کتاب پر منہ کے بل گر رہے ہیں، بہت زیادہ رغبت اور بہت زیادہ محبت کی وجہ سے۔

قوله اى مقبلين عليها: ماتن نے توضیح میں "مکبین علیها" کی وضاحت فرماتے ہوئے کہا "مقبلین علیها" اقبال الی الشئ، کا معنی "التوجه الی الشئ" ہے یا اس میں استعارہ پایا گیا ہے، یا مجاز مرسل ہے کیونکہ "اقبال الی الشئ، اکباب علی الشئ" کے لوازمات سے ہے۔

بڑے ائمہ کو دیکھا جو ہر زمانے میں اصول فقہ کی بحثوں کی طرف متوجہ ہیں جو شیخ امام جو بڑے بڑے ائمہ کا مقتدا ہے یعنی فخر الاسلام علی بزدوی اللہ تعالیٰ اسے جنت عطا فرمائے نے اپنی جلیل الشان کتاب میں ذکر فرمائے ہیں۔ جو روشن دلائل پر مشتمل ہیں اور ان کے معانی پختہ عبارات میں مرکوز ہیں۔ اور دقیق اشارات اس میں پائے گئے ہیں لیکن میں

لقصور نظرھم: النظر کا معنی آنکھ سے کسی چیز کو دیکھنا اور گہری نظر کرنا، اللحظ، آنکھ کے کنارے سے دیکھنا۔ اللحاظ، بفتح اللام آنکھ کے کنارہ کو کہا جاتا ہے۔ التنقیح، کا معنی ہے تہذیب، کانٹ چھانٹ کرنا۔ جیسے کہا جاتا ہے "نقحت الجذع وشذبته" میں نے درخت کی بکھری ہوئی شاخوں کو چھانٹا "ولم یکن فی لبہ" وہ کانٹ چھانٹ تنے میں نہ واقع ہو۔

قولہ فان اقبل علی الشیء غایة الاقبال: مصنف نے توضیح میں جو یہ ذکر کیا ہے اس سے مبالغہ ثابت کیا ہے یعنی بہت زیادہ کسی چیز کی طرف متوجہ کرنے پر "مکبین علی الشیٔ" بولا جاتا ہے۔

الشیخ، بڑی عمر والا، اور بلند شان ومرتبہ والا۔ العظام، جمع ہے عظیم کی جیسے کبار جمع ہے کبیر کی اور صغار جمع ہے صغیر کی۔

قولہ بوأہ اللہ تعالی دار السلام: اللہ تعالیٰ اسے جنت میں اتارے، جنت میں ٹھہرائے۔ التبوئہ، کسی کو جگہ دینا، یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، کبھی لام کے واسطہ سے اور کبھی بلا واسطہ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بغیر واسطہ کے متعدی ہونے میں "اعطاء" کے معنی کو متضمن ہو، بوأہ اللہ تعالی دار السلام، کا معنی ہوا "اعطاہ اللہ دار السلام مباءة ومکانا"

السلام اللہ تعالیٰ کا اسم گرامی ہے اس کا معنی ہے "رحمۃ وسلامۃ" دار کی نسبت السلام کی طرف اضافۃ تشریفی ہے سلام کا گھر، مراد دار آخرت ہے۔ اور لغوی معنی لیا جائے تو زیادہ واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے وہ مقام (جنت) عطا کرے جو تمام آفات سے سلامتی میں ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ نکتة، نکتۃ اور نقطۃ ایک معنی میں استعمال ہوتے ہیں، نکت ینکت، انگلی کے سر سے یا لکڑی سے زمین کو کریدنا۔ یہاں مراد لطائف دقیقہ ہیں، جن کو بعض لوگ اپنی حدت نظر (نظر کی تیزی) اور صحت نظر سے سمجھ جاتے ہیں۔ جو صحت نظر سے محروم ہوتے ہیں وہ لطائف دقیقہ کو بھی سمجھنے سے محروم ہوتے ہیں۔

نقطہ اپنے مشہور معنی کے لحاظ سے اسی وجہ سے نقطہ کہلاتا ہے کہ وہ چھوٹا ہونے کے وجہ سے بعض کو دکھائی دیتا ہے اور بعض کو نہیں دکھائی دیتا۔

غوامض کی اضافت نکتۃ کی طرف اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے جیسے "جرد قطیفة" میں ہے۔ دقائق کی اشارہ

نے بعض کوتاہ نظر جو گہری نظر سے مسائل کو نہیں سمجھتے کو پایا ہے کہ وہ علی بزدوی (فخر الاسلام) کی کتب میں طعنہ کرتے ہیں تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی کتاب کی تنقیح چھانٹ کروں، اور اس کی ترتیب کو بہتر طریقہ سے منظم کروں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :وتنظيم الدرر في السلک جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة.(التلويح)
تنظیم کا اصل میں معنی یہ ہے موتیوں کو ایک سلک (لڑی) میں پرونا جس کی ترتیب مناسب ہو۔

کی طرف اضافت بھی صفت کی موصوف کی طرف ہے۔

متن میں "عباراتہ، اشارتہ" کا اشارہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی طرف ہے، اس میں براعت استہلال بھی پائی گئی ہے اور ان میں تضاد کی وجہ سے طباق بھی پایا گیا ہے۔ عبارۃ النص کا مطلب ہے کہ لفظ دلالت کرے معنی پر خواہ دلالت مطابقی ہو یا دلالت تضمنی ہو یا دلالت التزامی ہو شرط یہ ہے کہ کلام اسی مقصد کیلئے چلائی گئی ہو۔ اور اشارۃ النص میں کلام اس مقصد کیلئے نہیں چلائی جاتی جو اس سے اشارۃ سمجھ آرہا ہوتا ہے۔

قولہ وجدت :اس کا عطف ہے "لما رأیت" پر۔ معنی دونوں کا ہے "علمت" یہاں وجدت کا لفظ اختیار کیا گیا ہے کیونکہ یہ مشترک ہے "غضبت وحزنت واصبت الضالة" میں، اس میں ایہام ہے کہ بعض کا فخر الاسلام کے کلام میں طعن غضب اور حزن کا سبب ہے۔ یہ سیدھی راہ سے بھٹکتا ہے۔ "بعضھم" کی ضمیر یا فحول کی طرف لوٹ رہی، یا العلماء کی طرف (جبکہ العلماء بھی مقید ہے فحول سے تو مقصد ایک ہی ہے)

قولہ طاعنین :یہاں مراد عیب نکالنا، طنز کرنا مشہور ہے۔ اگرچہ اس کے دوسرے معانی بھی لئے جا سکتے ہیں "شیوختہ، ذھاب وعوذ" شیوختہ والا معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ ان لوگوں کی عمریں ظواہر پر نظر کرتے گزر گئیں وہ بواطن پر نہ پہنچ سکے اور نہ ہی حقیقی مقاصد کو پا سکے۔ اگر معنی ذھاب لیا جائے تو مقصد یہ ہے کہ وہ ظواہر پر چلتے رہے اور مقصد پر مطلع نہ ہو سکے۔ اگر معنی عود لیا جائے تو مطلب یہ ہے کہ وہ ظواہر کی طرف لوٹتے رہے لیکن ظواہر کو بھی نہ سمجھ سکے۔

راقم کو ایک عجیب معنی یہ سمجھ میں آیا کہ طعن کا ایک معنی ہے دشمن کو نیزہ مارنا، یہ معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اصحاب ظواہر دقائق کو نہ سمجھنے والے، حدت نظر سے لطائف ودقائق بیان کرنے والوں کو اپنا دشمن سمجھ کر گالیوں کے نیزے مارتے رہے۔

ظواہر، جمع ظاہر کی جماعت کی تاویل میں ہے کیونکہ فاعل صفتی کی جمع فواعل نہیں آتی ہے بلکہ مؤنث یعنی فاعلۃ کی جمع فواعل آتی ہے جیسے قاعدۃ کی جمع قواعد اور قائمۃ کی جمع قوائم آتی ہے، ہاں البتہ فاعل اسمی کی جمع فواعل آجاتی ہے۔

والکلام لایخلو عن تعریض ما بان فی اصول فخر الاسلام زوائد یجب حذفها ومغالق یجب حلها وانہ لیس بمبنی علی قواعد المعقول بأن یراعی فی التعریفات والحجج شرائطها المذکورة وعلم المیزان وفی التقسیمات عدم تداخل الأقسام الی غیر ذلک مما لم یلتفت الیہ المشائخ.

کلام میں تعریض (اشارہ) سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ اصول فخر الاسلام میں زوائد کا حذف کرنا واجب تھا اور بکھرے ہوئے مضامین کو منظم ومرتب کرنا ضروری تھا اور پیچیدہ عبارات کو حل کرنا ضروری تھا۔ جو قواعد معقول (قواعد عقلیہ) پر تعریفات وحجج (حجتیں) مبنی نہیں تھیں ان کو علم میزان یعنی علم منطق کے قوانین کے مطابق بیان کرنا ضروری تھا، اور تقسیمات میں عدم تداخل اقسام جس کی طرف مشائخ نے توجہ نہیں کی ان کو بھی میں نے بیان کیا۔

قولہ لقصور نظرھم: نظر کا معنی کسی چیز کو تامل کے ذریعے دیکھنے کا ارادہ کرنا، (کذا فی الصراح)

قولہ عن مواقع الحاظ: الحاظ (بفتح الھمزۃ) جمع ہے لحظ کی، لحاظ (بفتح العین) آنکھ کے کنارے کو کہا جاتا ہے۔ "لحظ" کا معنی ہے آنکھ کے کنارے سے دیکھنا۔ (اللحظ ھو الابصار باللحاظ)، لحاظ (بکسر اللام) آنکھ کے کنارے کے معنی میں آتا ہے۔

قولہ امعان النظر: اضافت مصدر کی فاعل کی طرف ہے، مفعول کی طرف نہیں۔ امعان کا معنی دور تک جانا، اچھی طرح سمجھنا یعنی گہری نظر کرنا۔

وقولہ من غیر ان ینظر الیہ قصدا: یعنی بغیر قصدا کے اس کی طرف نظر کرنے کے، کبھی آنکھ کے کنارے سے کسی کو ارادہ سے دیکھا جاتا ہے اور کبھی بالتبع جس طرح کوئی نظر کرے اپنے چہرے کی سامنے چیز کی طرف تو اس کی نظر دائیں بائیں جانب بھی کسی چیز کی طرف بلا ارادہ واقع ہو جائے۔

قولہ اردت تنقیحہ وتنظیمہ: یعنی میں نے اسے مہذب کرنے کا ارادہ کیا جو رکیک وہم پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اس کی چھانٹ کروں، اسی طرح مراد سے جو زائد ہیں ان کی بھی چھانٹ کروں، یا مراد کو واضح عبارت سے ظاہر کروں۔ تنظیم سے مراد یہ ہے کہ بعض الفاظ کو بعض سے متصل کرنا کہ الفاظ اور معنی میں مناسبت پائی جائے۔ (السید)

وحاولت ای طلبت تبیین مراده وتفهیمه وعلی قواعد المعقول تاسیسه وتقسیمه موارد فیه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقیقات بدیعه

قوله موارد فیه ای فی ذلک المنقح الموصوف یعنی کتابه وکذا الضمائر التی یاتی بعد ذلک.

موارد فیه: ضمیر مجرور کا مرجع "التنقیح" ہے اسی طرح بعد والی ضمیریں بھی تنقیح کی طرف لوٹ رہی ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: حاولت ماخوذ ہے حول سے، اصل معنی ہے مجادلہ، یعنی ایک شخص کا کسی چیز کے اردگرد اوراس کی جوانب میں پھرنا اس چیز کی تدبیر کیلئے، یہ چونکہ طلب سے خالی نہیں اسی وجہ سے مصنف نے "حاولت" تفسیر طلبت سے کی ہے۔

قولہ تبیین مرادہ: تبیین، لازم بمعنی ظہور کے بھی استعمال ہے، اور متعدی بمعنی اظہار کی بھی استعمال ہے، جب لازم ہو تو اضافت مصدر کی فاعل کی طرف ہوگی کہ میں نے اس کی مراد ظاہر ہونے کو طلب کیا، اور اگر متعدی ہو تو اضافت مفعول کی طرف ہوگی، یعنی میں نے طلب کیا اس کی مراد ظاہر کرنے کو۔ یعنی مقام اشتباہ میں میں اس کی مراد کو ظاہر کردوں۔ اور تبیین میں مبالغہ پایا گیا جس سے زیادتی ظہور یا زیادتی اظہار مراد ہے۔

قولہ وعلی قواعد المعقول تاسیسہ وتقسیمہ: یہاں مصنف نے "قواعد المعقول" کو تاسیس سے پہلے ذکر کیا، لیکن مصدر کے معمول کو مصدر سے پہلے ذکر کرنا جائز نہیں جس طرح فعل پر ان مصدر یہ داخل ہو تو فعل بمعنی مصدر ہونے کی وجہ سے اس کا معمول اس سے پہلے نہیں آسکتا۔ یعنی میں نے ارادہ کیا کہ منطقی قوانین پر اس کی بنیاد رکھوں اور تقسیم کروں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ "التاسیس علی قواعد المعقول لتسویة الاساس" منطقی قوانین پر بنیاد کو صحیح طریقے سے قائم کرنے کا میں نے ارادہ کیا، مطلب یہ ہے کہ میں نے ارادہ کیا تعریفات ودلائل کو منطقی قوانین کے مطابق بیان کرنے کا۔ مصنف نے خود بھی مسئلہ حسن وقبح اور تکلیف مالا یطاق کو عقلی دلائل پر مبنی کیا ہے۔

قولہ وتقسیمہ: تقسیم کا لغت میں معنی ہے جدا جدا کرنا، یعنی حصے علیحدہ علیحدہ کرنا۔ اور مفہوم کلی کی اقسام کو بیان کرنا۔ (السید)

قولہ زبدة مسائل المحصول: ہر چیز کا خلاصہ زبدہ کہلاتا ہے، اسی طرح پاکیزہ چیز کا خلاصہ اوراس پاکیزہ چیز سے جو خوبتر ہو وہ بھی زبدہ ہے۔

وتدقیقات غامضۃ منیعۃ تخلو الکتب عنها سالکا فیه مسلک الضبط والایجاز متشبثا باهداب

علامہ تفتازانی تلویح میں ذکر فرماتے ہیں:قوله الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی بطریق هو ابلغ من جمیع ما عداه من الطرق لیس تفسیر المفهوم اعجاز الکلام لأنه لایلزم ان یکون بالبلاغة بل

المحصول سے مراد علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی کتاب ہے جس کا مکمل نام یہ ہے "المحصول فی الأصول" یعنی مصنف نے کہا ہے کہ میں نے ارادہ کیا کہ میں علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی کتاب المحصول کا زبدہ (خلاصہ) بھی اپنی کتاب التنقیح میں شامل کرلوں۔ اور ابن حاجب کی کتاب "اصول" سے بھی چیدہ چیدہ مسائل کا خلاصہ شامل کرلوں۔

قوله واصول الأمام المدقق: تدقیق کا معنی ہے "باریک کرنا" مراد ابن حاجب کی تصانیف دقیقہ ہیں یعنی الفاظ قلیل ہیں بنسبت معانی کے۔ یعنی رموز واشارات ودلائل وامارات کو شامل کرلوں۔

قوله جمال العرب: یالقب ہے ابن حاجب کا یا لغوی معنی معتبر ہے کہ وہ "زینۃ العرب" ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ وہ عربی ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسم مرکب ہے عبداللہ کی طرح، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسم صرف "جمال" ہو اور مضاف الیہ اس لئے زیادہ کیا گیا ہوتا کہ یہ پتہ چل جائے کہ وہ عربی ہے۔ "بہاؤالدین" کو تعظیم کیلئے "بہاؤالحق والملۃ والدین" کہا جاتا ہے۔

قوله ابن حاجب: حاجب کا معنی ابرو، پردہ کرنے والا، روکنے والا، دربان۔ یا تو ابن حاجب کے باپ بادشاہ کے دربان تھے اس لئے ان کی کنیت ابن حاجب ہوئی۔ اور عین ممکن ہے کہ ان کے باپ عظیم تھے اپنے مطالعہ میں مشغول رہنے کی وجہ سے بغیر ضرورت کے لوگوں کے سامنے نہیں ہوتے تھے تو ان کو حاجب کہا گیا اور بیٹے کو ابن حاجب۔

قوله مع تحقیقات بدیعة: "تحقیق الامر" کا مطلب ہے ایک چیز کی حقیقت اور اصل کو بیان کرنا، "تحقق الامر" کا مطلب ہے ایک چیز کی تحقیق کی معرفت، اور کبھی تحقیق بمعنی تحقق اور کبھی بمعنی تصدیق کے آتی ہے۔

بدیعة: بدیع نئی چیز، نئی بات۔ کو چیز کو دفعۃً یعنی بغیر مدت کے اور بغیر مثال اور بغیر مادہ کے ایجاد کرنا بدیع ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "بدیع السموات والارض"۔

قوله منیعة: منیع کا معنی ہے مضبوط ہونا، یعنی میں نے ارادہ کیا کہ اپنی کتاب تنقیح میں محکم تدقیقات کو شامل کروں جن میں خطا وخلل نہ واقع ہوں اور نہ ہی ان پر نقض واعتراض پیش کیا جاسکے۔

قوله تخلو الکتب عنها: جائز ہے کہ یہ صفت ہو مجموعہ تحقیقات وتدقیقات کی، یعنی تحقیقات وتدقیقات جن سے

السحر متمسكا بعروة الأعجاز. (تنقيح)

اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لأن الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لأن الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق

هو عبارة عن كون الكلام بحيث لايمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا.

مصنف نے توضیح میں جو یہ ذکر کیا ہے "الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ مين جميع ما عداه من الطرق" مصنف کا یہ قول اعجاز کلام کے مفہوم کی تفسیر نہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کا اصطلاحی معنی معتبر ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام اس طرح ہو کہ اس سے معارضہ ممکن نہ ہو۔اور نہ ہی اس کی مثل لانا ممکن ہو، یہ ایسے ہی جیسے کہا جاتا ہے ہے "اعجزته" تو مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ "میں نے اس کو عاجز کر دیا ہے"۔

ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره

باقی کتب خالی تھیں ان کو میں شامل کرلوں، اور جزء اول یعنی تحقیقات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ تاکید ہے "بديعة" کی۔

قوله ثم سالكافيه مسلك الضبط: سالکا چلتے ہوئے، داخل ہوتے ہوئے۔ "الضبط" کسی چیز کی حفاظت کرنا، اس کا ایک مطلب یہ کہ ضبط کے راستے پر چلتے ہوئے یعنی پورے مسائل بیان ہوں کہ وہ ترک اور خطاء سے محفوظ ہوں۔ اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ کتاب میں اختصار کی راہ کو اختیار کیا جائے تاکہ ان کو یاد کرنا آسان ہو۔اس دوسرے معنی کو "والايجاز" سے تائید حاصل ہے۔

قوله والايجاز: لغت میں کلام کو اختصار کرنا، اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں ایجاز اسے کہا جاتا ہے اصل مراد کو کم الفاظ سے ادا کیا جائے جو مقصد کو مکمل کریں۔جیسے ارشاد باری تعالیٰ "ولكم في القصاص حياة" اسلئے کہ جب انسان کو معلوم ہو جائے کہ اگر میں نے کسی کو ناحق قتل کیا تو مجھے بھی قتل کر دیا جائے گا تو وہ قتل سے باز آجائے گا، اس طرح دونوں قتل سے محفوظ رہیں گے۔

متشبثا باهداب السحر: "المتشبث" کا معنی ہے تمسک پکڑنے والا، اور کسی چیز سے معلق ہونا۔ "أهداب" جمع ہے هدب کی، (بفتح الهاء) اس کا معنی ہوتا ہے باریک ورق، اور آنکھ کی پلکوں کو بھی هدب اور هدبہ کہا جاتا ہے جمع اس کی هدب (بضم الهاء والدال) آتی ہے۔

هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع.(توضيح)

عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لاتعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد.

قرآن کے معجز ہونے میں اتفاق ہے لیکن وجہ اعجاز میں اختلاف ہے: یعنی سب علماء کا اس میں اتفاق ہے کہ قرآن پاک معجز ہے لیکن کیوں معجز ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے قرآن پاک معجز ہے بلاغت کی وجہ سے، اور بعض نے کہا معجز ہے غیبی خبروں کی وجہ سے، اور بعض نے کہا معجز ہے عجیب وغریب اسلوب (انداز بیان) کی وجہ سے، اور بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عقلوں کو اس کے معارضہ سے پھیرنے کی وجہ سے معجز ہے۔

سب اقوال سے درست قول یہ ہے: کہ اللہ تعالیٰ کا کلام معجز ہے اس طریقے سے کہ وہ بلاغت وفصاحت کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا ہوا ہے، اس اعتبار سے کہ شرط اعجاز کلام میں جمیع ماعدا سے ابلغ ہونا یہ واحد ہے اس میں تعدد نہیں۔ بخلاف سحر الکلام کے کہ اس کا مطلب ہے کلام کا دقیق ہونا اور اس کا ماخذ لطیف ہونا اور یہ واقع ہوتا ہے متعدد طرق اور مختلف مراتب پر اسی وجہ سے "اهداب السحر" میں اهداب کو جمع ذکر کیا گیا ہے اور "عروة الاعجاز" میں عروہ کو واحد ذکر کیا گیا ہے۔

یہاں مراد ہے "اطراف اور انواع سحر" یعنی کلام فصیح وبلیغ کو تشبیہ دی گئی ہے "انواع سحر" سے۔

قوله معتصكا بعروة الاعجاز: تمسک کا معنی مضبوطی سے پکڑنا، چنگل مارنا۔ عروہ، ہر چیز کے قبضہ کو کہا جاتا ہے، کوزہ ہو یا تلوار یا چھری اس کے پکڑنے والی جگہ کو "عروہ" کہا جاتا ہے۔ "اعجاز، معجزہ" مؤمن صالح مدعی نبوت سے خرق عادت کام سرزد ہو تو وہ معجزہ ہے، اگر دعوی نبوت نہیں لیکن ایمان واعمال صالحہ ہیں تو اس سے خرق عادت کام واقع ہونا کرامت ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کی کمال معرفت ومحبت حاصل نہ ہو بلکہ شیاطین کی امداد سے خلاف عادت دعوی کے مطابق ہو تو سحر (جادو) ہے اور اگر دعوی کے مخالف کام واقع ہو تو یہ اہانت ہے۔ (السید)

مصنف توضیح میں فرماتے ہیں :اعجاز میں عروہ کو اختیار کیا اور سحر میں اہداب کو اختیار کیا، کیونکہ اعجاز اقوی اور اوثق ہے سحر سے۔

وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليعه التى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الأخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتأدية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كأنه يقرب الى السحر والاعجاز. (التلويح)

''هدب الثوب'' کپڑے کے اطراف میں جو دھاگے ہوتے ہیں ان کو کہا جاتا ہے۔ جن کو پنجابی میں جُھمک کہا جاتا ہے۔ ''عروة الكوز'' کوزے کے قبضہ کو کہا جاتا ہے جسے کوزہ کو پکڑنے کے لئے پکڑا جاتا ہے۔
عروہ قوی ہوتا ہے ھدب سے، اس کو اعجاز سے خاص کیا ہے جو سحر سے زیادہ مضبوط ہے۔
سحر: ہروہ جس کا ماخذ لطیف ودقیق ہو وہ سحر ہے اور تمسک کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو لطیف بنانے میں مبالغہ پایا جائے اور معانی کو لائق اور عمدہ عبارات سے ادا کرنے میں مبالغہ پایا جائے گویا کہ وہ سحر اور اعجاز کے قریب ہے۔
علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وههنا بحثان الأول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه. (التلويح)
یہاں دو بحثیں ہیں: (۱) معنی کے ادا کرنے کا طریقہ ابلغ ہو جمیع ماعدا طریقوں کے، جو اس معنی کو ادا کرنے والے طریقے ہیں، لیکن اتنی قدر کافی نہیں بلکہ ضروری ہے اس کا معارضہ اور اس کی مثل لانے سے عاجز ہونا بھی۔ معنی کے ادا کرنے کے طرق سے مراد عام ہے، وہ طرق محقق ہوں یا مقدر ہوں، مقدر ہونا اس لئے مراد لیا ہے کہ اس کی مثل نہ لا سکنا شرط نہیں، کیونکہ اللہ تعالی مثل قرآن لانے پر قادر ہے حالانکہ قرآن معجز ہے؟
جواب: اعجاز اللہ تعالی کے بغیر کسی اور کلام میں نہیں، اور جمیع ماعداہ سے ابلغ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ ہر اس کلام سے

میر سید شریف فرماتے ہیں :''قوله لأن الاعجاز فى الكلام الخ ''یعنی مصنف نے بیان کیا ہے کہ کلام میں

پھر عروہ کو واحد ذکر کیا اور اعد اب کو جمع ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اعجاز کلام میں یہ ہے کہ معنی ادا کیا جائے سب طریقوں سے ابلغ طریقے سے "ولا یکون ھذا الا واحدا" یہ نہیں مگر ایک ہی اس لیے عروہ کو واحد ذکر کیا بخلاف کلام میں سحر (جادو) کے وہ اعجاز سے کم ہے اور اس کے طریقے ایک سے زیادہ ہیں۔ اسی لئے اعد اب جمع ذکر کیا گیا۔

ابلغ ہو جو اللہ تعالی کے غیر کا کلام ہو خواہ وہ محقق ہو یا مقدر ہو۔ مطلب یہ ہے کہ "لایمکن الاتیان للغیر بمثله" اللہ تعالی کے بغیر کوئی اور اس کلام کے مثل لانے پر قادر نہ ہو۔

۲۔ والثانی ان الطرف الاعلی من البلاغة وما یقرب منه من المراتب العلیة التی لایمکن للبشر الاتیان بمثله کلاهما معجز علی ما ذکر فی المفتاح وحینئذ یتعدد طریق الاعجاز ایضا بأن یکون علی الطرف الأعلی أو علی بعض المراتب القریبة منه والجواب عن الأول ان الاعجاز لیس الا فی کلام الله تعالی ومعنی کونه ابلغ من جمیع ما عداه انه ابلغ من کل ما هو غیر کلام الله محققا ومقدرا حتی لایمکن الاتیان للغیر بمثله وعن الثانی ان الاعجاز سواء کان فی الطریق الأعلی أو فیما هو یقرب منه متحد باعتبار انه حد من الکلام هو ابلغ مما عداه بمعنی انه لایمکن للغیر معارضته والاتیان بمثله بخلاف سحر الکلام فانه لیس له حد یضبطه. (التلویح)

بلاغت کی طرف اعلی اور یا بلند مراتب میں اس کے قریب دونوں ہی معجز ہیں کہ انسان اس کی مثل لانے سے عاجز ہے۔ اسی طرح مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے اس طرح اعجاز کے طریقے متعدد ہو گئے ایک اعلی اور ایک اعلی کے قریب، ایک طریقہ میں اعجاز کو بند کرنا کیسے صحیح ہے؟

اعجاز کا ایک ہی طریقہ ہے جو ابلغ ہے سب طریقوں سے حالانکہ علامہ تفتازانی نے شرح تلخیص یعنی مطول ومختصر المعانی میں بیان کیا ہے "ان الاعجاز فی البلاغة وما یقرب منه کلاهما حد الاعجاز" کہ بلاغت میں اعجاز اور اس کے قریب دونوں ہی حد اعجاز تک پہنچے ہوئے ہیں۔ تو ایک طریقہ میں انحصار کیسے صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی غرض علم بلاغت والوں کی اصطلاح بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ غرض صرف لفظ اعجاز کی وضاحت ہے۔ اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ قرآن پاک تمام معجز ہے اگرچہ بلاغت کے مدارج میں فرق بعض سورتوں میں زیادہ اور بعض میں کم۔

راقم کے نزدیک زیادہ معتبر یہ ہے کہ "وما یقرب منه" میں ضمیر مجرور کا مرجع اعجاز نہیں بلکہ "اعلی" ہے۔ زیادہ تفصیل تلخیص المفتاح میں راقم کے حاشیہ میں دیکھیے۔

مصنف فرماتے ہیں: وسمیته بتنقیح الاصول والله تعالی مسئول ان یمتع به مؤلفه وکاتبه وقارئه وطالبه ویجعله خالصا لوجهه الکریم انه هو البر الرحیم. (تنقیح)

یعنی میں نے جوارادہ کیا تھا کہ فخر الاسلام کی کتاب کو مہذب کرنے اور وضاحت کرنے کا، اور جو میں نے ارادہ کیا تھا ابن حاجب کی کتاب محصول کے خلاصہ کو شامل کرنے کا تو جب میں نے اپنے کام کو مکمل کرلیا تو میں نے اس کا نام "تنقیح الاصول" رکھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ہی سوال ہے کہ اس کے ذریعے نفع پہنچائے اس کے مؤلف اور لکھنے والے

جواب: اعجاز خواہ طرف اعلیٰ میں ہو یا طرف اعلیٰ کے قریب میں ہو یہ متحد ہے اس میں تعدد نہیں کیونکہ مطلب یہ ہے کہ کلام اپنے جمیع ماعدا سے ابلغ ہو کوئی غیر اس سے نہ معارضہ کر سکے اور نہ ہی اس کی مثل لا سکے بخلاف سحر کلام کے کہ بیشک اس کی کوئی حد نہیں جو ضبط میں آسکے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: "تنقیح الاصول" میں الف لام عوض مضاف الیہ ہے یعنی اصول فخر الاسلام جو مطلقا اصول فقہ ہیں۔

قوله والله تعالی مسئول ان یمتع به مؤلفه الخ: اس مقام میں السؤال بمعنی دعا اور طلب کے ہے اسی لئے دو مفعولوں کی طرف براہ راست متعدی ہے ایک ہے "ان یمتع بہ" اور دوسرا "مؤلفہ"۔ اور سوال جب بمعنی استفہام کے آئے تو دوسرے مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے عن کے واسطہ سے۔

"مسؤل" صورت اسم میں ذکر کیا۔ یسئل فعل ذکر نہیں کیا دوام کے فائدہ کا ارادہ کیا گیا ہے۔

"متع" اگر تاء کی تخفیف سے آئے تو اس کا مطلب ہوتا ہے "نفع حاصل کرنا" البتہ وہ متعدی "باء" کے ذریعے ہوتا ہے، پھر معنی ہوتا ہے نفع دینا، نفع پہنچانا۔ اور اگر تاء کی تشدید سے یعنی باب تفعیل پر واقع ہو تو بلاواسطہ اور بواسطہ باء دونوں طرح متعدی ہوتا ہے۔

قوله وطالبه: میں چند احتمال ہیں کتاب کا طالب ہو بطور ملک۔ یا تالیف کی سعی کے طریقہ پر یا کتابۃ کے طریقہ پر یا قراءۃ کے طریقہ پر طالب ہو، یا کتاب میں جو مسائل ہیں ان پر عمل کا طالب ہو۔

وقارئه: قراءۃ عام ہے، لفظ کا پڑھنا اور معانی کی معرفت حاصل کرنا، دقائق اور مشکلات کے ادراک میں تأمل کرنا۔ تعلیم بھی داخل ہے قراءۃ وطلب میں، کیونکہ معلم الفاظ پڑھتا ہے اور متعلم کو ان کی تلقین کرتا ہے۔ اور معانی میں تأمل کر کے متعلم کو سمجھاتا ہے اور اپنی کوشش متعلم کو پڑھانے میں صرف کرتا ہے۔ غرضیکہ اس کتاب سے جسطرح کا

اور پڑھنے والے اور اسے طلب کرنے والے کو، اور اپنی ذات کریم کیلئے میری اس کوشش اور میری کتاب کو کرے (یعنی اپنی بارگاہ میں اسے شرف قبولیت عطا فرمائے) بیشک وہ مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔

اصول الفقه ای هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هی فنعرفها أولا باعتبار الاضافة وثانیا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص. (تنقیح وتوضیح)

اصول فقہ کی تعریف کی دو قسمیں ہیں "حد اضافی اور حد لقبی" حد اضافی یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لقبی کا مطلب یہ کہ مضاف اور مضاف کی مجموع من حیث المجموع تعریف بیان کی جائے۔

علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں **اصول الفقه، الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه اما مقاصد الفن أولا الثانى المقدمة والأول اما ان يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول أوعن الأحكام وهو القسم الثانى اذ لايبحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلاثة ابواب فى الحكم والمحكوم به وسيعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده. (التلويح)**

بھی کسی کا تعلق ہو وہ مصنف کی اس دعا میں داخل ہو۔ یہ کتاب کسی کو وقف کرے تو وہ بھی اس دعا میں داخل ہے۔ وقف کا مطلب یہ ہے کہ کتاب سے نفع تو حاصل کیا جائے لیکن اس کی ملکیت کسی کو حاصل نہ ہو۔ (جیسے مدرسہ میں کتاب دی جائے)

قوله خالصا لوجهه الكريم: وجہ کی اضافت جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس سے مراد اس کی ذات ہوتی ہے یعنی خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہو دنیاوی اغراض ومقاصد اس میں نہ پائے جائیں۔ کریم، اصل میں جید اور اعلیٰ کو کہتے ہیں مراد سخی، کرم کرنے والا۔ "البر"، محسن ومفضل۔

اصول الفقہ مبتدا اور ما بعد اس کا خبر ہے یعنی اصول فقہ یہ ہیں، یا سوال ہے اصول فقہ کیا ہیں؟ (السید)

مصنف نے بیان فرمایا: اما تعریفها باعتبار الاضافة فیحتاج الی تعریف المضاف والمضاف الیه فقال. (توضیح)

''اصول الفقہ'' کی تعریف باعتبار اضافت کے محتاج ہے مضاف کی علیحدہ تعریف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کے۔

مصنف کے قول اصول الفقہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ کتاب مرتب ہے ایک مقدمہ اور دو قسموں پر کیونکہ اس میں مذکور یا فن کے مقاصد سے ہوگا یا نہیں۔ دوسرا مقدمہ ہے پہلے میں یا بحث ہوگی ادلہ سے وہ قسم اول ہے، یا بحث ہوگی احکام سے وہ قسم ثانی ہے۔ کیونکہ اس فن میں ادلہ اور احکام کی بحثوں کے بغیر اور کچھ ذکر نہیں۔

پہلی قسم چار ارکان پر مبنی ہیں کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس پر۔ اور قیاس کے ضمن میں دو باب مذکور ہیں باب الترجیح اور باب الاجتہاد۔

دوسری قسم میں تین باب مذکور ہیں باب الحکم، باب المحکوم بہ اور باب المحکوم علیہ عنقریب ان کی وجہ حصر کا ذکر کیا جائے گا۔

مقدمہ میں علم کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ تعریف کے ذریعے وہ علم دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا ہے اسطرح مقصد کے فوت ہونے سے انسان بچ جاتا ہے۔ یعنی مجہول چیز کی طلب لازم نہیں آتی۔ اور موضوع کے ذریعے بھی مقصود اور غیر مقصود کا فرق ہو جاتا ہے تو اس وقت نفس سامع میں تعریف علم کا شوق پیدا ہو جاتا ہے تا کہ علم اس سے زیادہ ممتاز ہو جائے۔

ما قال المصنف هو الذی اذکره اصول اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال أو قال عن لسانه اصول الفقه ما هی ثم اخذ فی تعریفه. (التلویح)

مصنف نے کہا اصول الفقہ :اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ''اذکرہ'' مقدر ہو کہ میں اصول فقہ کو ذکر کر رہا ہوں، کیونکہ سامع سوال سے بے پرواہ ہے۔ ہو سکتا ہے خود ہی اپنی زبان سے کہا ہو''اصول الفقه ما هی ''تو اس کے بعد اس کی تعریف میں شروع ہوا ہو۔

واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مرکب اضافی فله بکل اعتبار تعریف قدم بعضهم التعریف اللقبی نظرا ان المعنی العلمی هو المقصود فی الاعلام وانه من الاضافی بمنزلة البسیط من المرکب والمصنف قدم الاضافی نظرا الی ان المنقول عنه مقدم والی ان الفقه مأخوذ فی

الاصل ما یبتنی علیه غیرہ فالابتناء شامل للابتناء الحسی وهو ظاهر والابتناء العقلی وهو ترتب الحکم علی دلیله. (تنقیح وتوضیح)

مضاف یعنی "اصل" کا یہ مطلب ہے وہ چیز جس پر اس کے غیر کی بناء کی جائے۔ یہ ابتناء حسی کو بھی شامل ہے اور ابتناء عقلی کو بھی۔ ابتناء عقلی یہ ہے کہ حکم دلیل پر مرتب ہو۔

التعریف اللقبی فان قدم تفسیرہ أمکن ذکرہ فی اللقبی کما قال المصنف هو العلم بالقواعد التی یتوصل بها الی الفقه والا احتیج الی ایراد تفسیر تارۃ فی اللقبی وتارۃ فی الاضافی کما فی اصول ابن الحاجب ولما کان اصول الفقه عند قصد المعنی الاضافی جمعا وعند قصد المعنی اللقبی مفردا کعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانیث الضمیر وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذکیرہ واللقب علم یشعر بمدح أو ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بکونه مبنی الفقه الذی وبه نظام المعاش ونجاۃ المعاد وذلک مدح. (التلویح)

اصول الفقہ : یہ اس فن کا لقب ہے، مرکب اضافی (یعنی اصول مضاف اور الفقہ مضاف الیہ) سے۔ ہر اعتبار سے تعریف ہوگی جب علم کے لقب کا لحاظ کیا جائے تو تعریف لقبی ہوگی، اور جب مضاف اور مضاف الیہ کا علیحدہ علیحدہ لحاظ کیا جائے تو تعریف اضافی ہوگی (حد اضافی اور حد لقبی مشہور نام ہیں)۔

حد اضافی : مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے گی۔ اصل، کا معنی ہے جس کے اوپر غیر چیز کی بناء کی جائے۔ اور فقہ کا معنی ہے "معرفة النفس ما لها وما علیها" نفس کا پہچاننا ان چیزوں کو جو اس کے لیے نفع مند ہیں اور ان چیزوں کو پہچاننا جو اس کیلئے نقصان دہ ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں : "قدم بعضهم التعریف اللقبی الخ" اصول فقہ والے بعض حضرات نے تعریف لقبی کو مقدم ذکر کیا ہے انہوں نے اس کے علم ہونے والے معنی کا اعتبار کیا ہے، کہ اعلام (ناموں) میں مقصد ان کے "معنی علمی" کا اعتبار ہی ہوتا ہے۔ اور دوسری وجہ اس کی تقدیم کی یہ ہے کہ علم کا اعتبار کرنا بسیط کا درجہ ہے اور مضاف ومضاف الیہ کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کرنا مرکب کے درجہ میں ہے اس لیے جو بسیط کے درجہ میں اسے مرکب کے درجہ

میر سید شریف فرماتے ہیں : "ابتناء" کا معنی ہے بناء کرنا جیسے دیوار کی بناء بنیاد پر، اور چھت کی بناء دیوار پر۔

قوله وهو ترتب الحکم علی دلیله: اس کے دو مطلب لئے جاسکتے ہیں ا۔ حکم کا دلیل کا محتاج ہونا اور دلیل

والے سے پہلے ذکر کیا ہے۔

لیکن مصنف نے حد اضافی کو پہلے ذکر کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے یہ لحاظ کیا ہے کہ ''مرکب اضافی'' منقول عنہ ہے اور لقب اس فن کا منقول ہے، چونکہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے اسلئے حد اضافی کو مصنف نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اور وجہ یہ ہے کہ مصنف نے ''فقہ'' کی طرف نظر کرتے ہوئے حد اضافی کو مقدم ذکر کیا، اسلئے کہ فقہ ماخوذ ہے تعریف لقبی میں، اگر حد لقبی کو مقدم ذکر کرتا تو لقبی میں جب فقہ کی تعریف آ چکی تھی تو بعد میں حد اضافی میں فقہ کی تعریف کی ضرورت محسوس نہ ہوتی۔ جیسا کہ مصنف نے حد لقبی ذکر کی ہے ''**هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه**'' اگر حد لقبی میں ''فقہ'' کا لفظ نہ لایا جاتا تو احتیاج ہوتی کہ اس کی تفسیر و وضاحت کی جائے کبھی لقبی میں اور کبھی اضافی میں۔ جیسا کہ ابن حاجب کی کتاب محکم الاصول میں ہے۔

حد اضافی میں '' **فنعرفها** '' اور حد لقبی میں '' **فالآن نعرفه** '' کہنے کی وجہ: علامہ تفتازانی وجہ فرق بیان کرتے ہیں جب ''اصول الفقہ'' کا معنی اضافی مراد لیا جائے تو اسے جمع کی حیثیت حاصل ہے اور جب معنی لقبی لیا جائے تو اسے مفرد کی حیثیت حاصل ہے، اسی لئے مصنف نے حد اضافی کا ذکر یوں کیا ''**فنعرفها اولا باعتبار الاضافة**'' یعنی ''نعرفها'' میں ضمیر مؤنث کی لائی مرکب اضافی کو جمع کے درجہ میں رکھتے ہوئے۔ اور جب علم مخصوص کے لقب کا اعتبار کیا تو اس کے مفرد کی حیثیت میں رکھتے ہوئے واحد مذکر کی ضمیر لائی اور کہا ''**فالآن نعرفه**''۔

لقب: اس نام کو کہا جاتا ہے جس میں مدح یا مذمت پائی جائے۔ ''اصول الفقہ'' لقب ہے یعنی اس فن کا علم ہے جو یہ خبر دے رہا ہے کہ یہ مبنی ہے فقہ پر جس کے ساتھ نظام زندگی قائم ہے اور آخرت میں اسی کے مطابق عمل کرنے سے نجات حاصل ہوتی ہے، یہ مدح ہے۔

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الأصول والمضاف اليه وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرد انه الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل

پر موقوف ہونا۔

۲۔ حکم کا دلیل پر متفرع ہونا اور علم کا اس کے ذریعے لازم آنا جیسے دلیل کے ذریعے مدلول کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابتناء عقلی کا لحاظ کریں تو پہلا معنی لینا زیادہ واضح ہے، اور ترتب کا لحاظ کریں تو دوسرا معنی زیادہ بہتر ہے۔ (السید)

قوله وهو ترتب الحكم: یہاں دو امر ہیں۔ ۱۔ حکم کا محتاج ہونا دلیل کا اور اس پر موقوف ہونا۔

۲۔ حکم کا دلیل پر متفرع ہونا اور حکم کا علم لازم ہونا دلیل کے علم سے۔ (السید)

علی معرفة اجزائه ویحتاج الی تعریف الاضافة ایضا لأنها بمنزلة الجزء الصوری الا انهم لم یتعرضوا له للعلم بأن معنی اضافة المشتق وما فی معناه اختصاص المضاف بالمضاف الیه باعتبار المضاف مثلا دلیل المسئلة ما یختص بها باعتبار کونه دلیلا علیها فاصل الفقه ما یختص به من حیث انه مبنی له ومستند الیه. (التلویح)

قوله اما تعریفها باعتبار الاضافة الخ حد اضافی محتاج ہے کہ مضاف کی علیحدہ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے۔ مضاف، اصول ہے اور مضاف الیہ "الفقہ" ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مرکب کی تعریف محتاج ہوتی ہے مفردات کی تعریف پر جب مفردات غیر بینہ ہوں۔ یہ بدیہی بات ہے کہ معرفت کل موقوف ہے معرفت اجزاء پر۔ اگرچہ اضافت کی تعریف بھی کرنی چاہئے تھی لیکن مصنف اس کے درپے نہیں ہوئے اسلئے کہ یہ معلوم تھی۔ اس لئے کہ مشتق یا حکم مشتق کی اضافت کا یہ مطلب ہے "اختصاص المضاف بالمضاف الیہ باعتبار المضاف" مضاف کا مضاف الیہ سے خاص ہونا باعتبار مضاف کے۔

مثلا جب کہا جائے "دلیل المسئلہ" تو اس کا مطلب یہ ہوگا دلیل جو خاص ہے مسئلہ سے اس اعتبار سے کہ وہ مسئلہ کی دلیل ہے، یہ مطلب ہے "اصل الفقہ" کا کہ فقہ کی دلیل جو فقہ سے خاص ہے کہ فقہ کی بناء ہے اس پر اور فقہ منسوب ہے اس دلیل کی طرف۔

اصول جمع اصل کی :فالاصول جمع اصل وهو فی اللغة ما یبتنی علیه الشیء من حیث یبتنی علیه وبهذا القید خرج ادلة الفقه مثلا من حیث تبتنی علی علم التوحید فانها بهذا الاعتبار فروع الأصول وقید الحیثیة لابد منه فی تعریف الاضافیات الا انه کثیرا ما یحذف لشهرة أمره، ثم نقل الأصل فی العرف الی معان أخر من الراجح والقاعدة الکلیة والدلیل. (التلویح)

اصل کا لغوی معنی ہے وہ چیز جس پر کسی چیز کی بناء پائی جائے اس لحاظ پر کہ اس کی بناء اس چیز پر ہے حیثیت کی قید سے فقہ کی دلیلیں خارج ہو جائیں گی جب ان پر علم توحید کی بناء ہو۔ یعنی قرآن وسنت کو جب عقائد کی دلیلیں بنایا جائے تو وہ اصول فقہ نہیں کہلائیں گی۔ حیثیت کی قید اضافیات کی تعریف میں معتبر ہوتی ہے لیکن مشہور ہونے کی وجہ اکثر طور پر اس کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

عرف میں اصل کے لغوی معنی سے اصطلاحی معنی کی طرف نقل کرنے میں چند معانی ہیں :۱۔ اصل بمعنی راجح ۲۔ اصل بمعنی قاعدہ کلیہ ۳۔ اصل بمعنی دلیل

وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقة واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالأصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاى شئ وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه

اصول الفقہ میں اصطلاحی معانی میں کون سا معنی معتبر ہے؟

فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف علي الجدران وابتناء اعالي الجدار علي اساسه واغصان الشجر علي دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم علي دليله فههنا يحمل علي المعني اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذى هو معني عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معني بمستند العلم ومبتناه الا دليله. (التلويح)

بعض حضرات نے کہا کہ اصل بمعنی دلیل ہے لیکن مصنف نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نقل خلاف اصل ہے، یعنی جب لغوی معنی لیا جا سکتا ہے تو منقول معنی لینے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ لغوی معنی "ابتناء" جس طرح حسی کو شامل ہے جیسے چھت کی بناء دیواروں پر اور دیواروں کی بناء بنیاد پر اور درخت کی شاخوں کی بناء تنے پر، اسی طرح ابتناء عقلی کو بھی شامل ہے جس طرح حکم کی بناء دلیل پر ہے۔

اصول کی اضافت فقہ کی طرف کی گئی، اس میں مراد ابتناء عقلی ہے، یعنی فقہ کی جس پر بناء ہے اور فقہ جس کی طرف منسوب ہے، معنی تو لغوی لیا گیا ہے البتہ علم فقہ کی بناء دلیل پر ہے، اسلئے مراد دلیل ہی ہے۔ اسی سے وہ اعتراض مندفع ہو گیا وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره. (التلويح)

کہ یہاں مراد عرفی معنی دلیل ہے، لغوی معنی لینے کی کیا ضرورت ہے۔ تو اس کا جواب آ گیا کہ لغوی معنی اصل ہے، حقیقی معنی جب ممکن ہے تو مجازی معنی کی ضرورت نہیں البتہ لغوی معنی ابتناء عقلی یعنی دلیل کو شامل ہے۔

المحدود صدق عليه الحد. (تنقیح وتوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا مطرد نہیں، امام ابن حاجب نے اپنی کتاب محصول میں یہی

فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أواراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولايدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لايصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي. (التلويح)

اعتراض: ابتناء الشيء على الشيء، میں اضافت (نسبت) پائی گئی ہے یہ امر عقلی ہے اسے عرفی کیسے کہا گیا ہے؟

جواب: اس میں چند اعتبار ہیں جب مراد یہ ہو کہ دو محسوس چیزوں میں سے ایک کی دوسری پر بناء ہے تو یہ ابتناء حسی ہے اس میں داخل ہے چھت کی بناء دیواروں پر، اور مشتق کی بناء مشتق منہ پر جس طرح فعل کی بناء مصدر پر۔

کبھی ابتناء عرفی کا اعتبار کیا جاتا ہے، اس میں چھت کی بناء دیواروں پر تو داخل رہے گی کیونکہ وہ تو عرف میں ایک چیز کی دوسری پر بناء سمجھی جاتی ہے۔ کیونکہ عرفی کا تعلق حسی سے ہی ہے لیکن اس سے فعل کی بناء مصدر پر خارج ہو جائے گی کیونکہ یہ عقلی ہے حسی نہیں۔

حق یہ ہے کہ حکم کا ترتب دلیل پر نہیں صلاحیت رکھتا ابتناء عقلی کی تفسیر بننے کی، حالانکہ شامل اسے عقلی میں ہی کیا جاتا ہے، جس طرح مجاز کی بناء حقیقت پر، اور احکام جزئیہ کی بناء قواعد کلیہ پر اور معلولات کی بناء علل پر، اور افعال کی مصادر پر وغیرہ ذلک یہ سب ہی ابتناء عقلی ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :اطراد کا لغت میں معنی ہے ''انطلاق وانسیاق'' اور جاری ہونا۔

اور اصطلاح میں یہ مطلب ہے ''جب حد کسی چیز پر سچی آئے تو محدود اس پر سچا آئے'' اور حکم کلی پایا جائے اور عدم اطراد کا مطلب ہے حکم کلی نہ پایا جائے بایں طور پر کہ حد سچی آئے اور محدود سچا نہ آئے۔

تعریف کی ہے۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: تعریف کی دوقسمیں ہیں تعریف حقیقی اورتعریف اسمی۔

تعریف حقیقی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف کرنا، تعریف اسمی جیسے ماہیات اعتباریہ کی تعریف۔

تعریف اسمی کی مثال: جیسے ہم ایک چیز کی مرکب کریں چند امور(چیزوں) سے تو اس مرکب کا ہم نام رکھیں، جیسے اصول اورفقہ سے مرکب کیا تو نام ہی اس کا ''اصول الفقہ'' رکھ لیا۔اسی طرح جنس اورنوع وغیرہ کی تعریفیں یعنی اپنی

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: تعریف حقیقی اورتعریف اسمی میں وجہ حصر۔

واعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لما تحقق وثبوت مع قطع النظرعن اعتبار العقل اولا الأولى الماهية الحقيقة اى الثابتة فى نفس الأمرولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبارالعقل كما اذا اعتبرالواضع عدة اموروضع بازائها اسما من غيراحتياج الأموربعضها الى بعض كالأصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغيرعليه والفقه الموضوع بازاءِ المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقولُ على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هووالتمثيل بالمركبة من عدة امورلاينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية. (التلويح)

ماہیت یا متحقق اورثابت ہوگی قطع نظراعتبارکرنے کےعقل کے یانہیں، پہلی حقیقیہ یعنی جوثابت ہوگی نفس الامرمیں،اس کیلئے ضروری ہے جب کہ وہ مرکب ہوکہ اس کے اجزاءآپس میں ایک دوسرے کےمحتاج ہوں، اوردوسری ماہیۃ اعتباریہ ہے یعنی باعتبارعقل کے ہوگی۔جیسے واضع چند امورکا اعتبارکرے ان کے مقابل نام رکھے،اس میں اجزاء آپس میں ایک دوسرے کےمحتاج نہیں ہوں گے۔جیسے اصل ایک چیز کیلئے وضع ہے،جس کا وصف یعنی تعریف یہ کی گئی کہ غیرچیز کی اس پربنارکھی جائے اورفقہ کی وضع مسائل مخصوصہ کیلئے ہے۔

جنس کی وضع''**كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو**'' کیلئے۔اورنوع کی وضع ہے''**كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقائق فى جواب ما هو**''

علامہ تفتازانی مصنف کا تسامح بیان کرتے ہیں: چند امورسے مرکب کی مثال دینااس کے منافی نہیں کہ بعض ماہیات اعتباریہ بسائط ہوں،حق یہ ہے کہ اجزاءکوامور اعتباریہ کہاجائے نہ کہ ماہیات اعتباریہ۔

ترکیب کے مطابق ان کا نام رکھ لیں، تو تعریف اسمی میں یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نام کسی چیز کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔ دونوں تعریفوں کے شرط "طرد وعکس" ہے طرد کا مطلب ہے "کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ

اذا تمهد هذا فنقول ما يعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان تكون له ماهية حقيقة اولا وعلى الاول اما ان تكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو المركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الأصل ما يبتني عليه غيره فتعريفات المعدومات لايكون الا اسميا اذ لاحقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق. (التلويح)

بیان کردہ تمہید کے بعد ہم یہ کہتے ہیں :واضع جب ایک چیز کو ذہن میں لائے کہ اسے وضع کر کے اس کا نام یہ رکھے گا تو اس میں دو صورتیں ہیں یا اس کی ماہیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں پھر دو حال ہیں یا ذہن میں نفس حقیقت آئے گی اس چیز کی یا اس کا وجود اور اس کے اعتبارات ذہن میں آئیں گے۔

تعریف حقیقی :ماہیت حقیقیہ کی تعریف اور اس کی ذات کا نام اس لحاظ پر کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہے تعریف حقیقی ہے۔ تعریف حقیقی اس چیز کا فائدہ دے گی کہ ماہیت کا تصور ذہن میں آئے خواہ تمام ذاتیات ہی اس کے اجزاء ہوں یا بعض ذاتیات کے ذریعے وہ ذہن میں آئے یا تمام عرضیات کے ذریعے یا ذاتیات وعرضیات سے مرکب کی وجہ سے وہ ذہن میں متصور ہو۔

تعریف اسمی :واضع جب ذہن میں مفہوم اس کا لائے پھر اس کے مقابل اس کا نام رکھے تو یہ تعریف اسمی ہے۔ تعریف

فائدہ: تعریف اسمی میں جب طرد کی تعریف یہ ہوگی کہ لفظ کا اطلاق ہر اس جگہ پر پایا جائے جہاں تعریف پائی جائے اسی لئے اللہ تعالیٰ کی تعریف "خالق الخنزیر" سے کرنی صحیح نہیں حالانکہ معنی تو اس میں متحقق ہے لیکن گھٹیا چیز کی طرف رب تعالیٰ کی نسبت صحیح نہیں، اسلئے "خالق الکلاب والخنازیر" کہنا صحیح نہیں۔ البتہ یہ کہا جائے "خالق المخلوقات کلھا" تو اس کے ضمن میں کلاب وخنازیر بھی آجائیں گے۔ (السید بالوضاحت)

المحدود "جس پر حد بچی آئے اس پر محدود سچا آئے۔ اور عکس کا مطلب یہ ہے "کل ما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد" ہروہ جس پر محدود سچا آئے تو اس پر حد بچی آئے۔ (التوضیح) .

اسمی میں ایک غیر مشہور لفظ کی وضاحت مشہور لفظ کے ذریعے کی جاتی ہے جیسے "الغضنفر الاسد" یا تعریف اسمی ایک لفظ مشتمل ہوتا ہے اس تفصیل پر جس پر وہ نام اجمالا دلالت کررہا ہوتا ہے۔ جیسے ہمارا قول "الاصل ما یبتنی علیه غیره"

معدومات کی تعریف صرف اسمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی کیونکہ معدومات کے حقائق نہیں ہوتے بلکہ صرف مفہومات اعتباریہ ہوتے ہیں۔ موجودات کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اسمی، اس لئے کہ ان کے حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات اعتباریہ بھی ہوتے ہیں۔

فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعریف الماهیات الحقیقیة حقیقی البتة كما ان تعریف الماهیات الاعتباریة اسمی البتة قلت فی العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقیق ان الماهیة الحقیقیة قد تؤخذ من حیث انها حقیقة مسمی الاسم وماهیته الثابتة فی نفس الامر وتعریفها بهذا الاعتبار حقیقی البتة لأنه جواب لما التی لطلب الحقیقة وهی متأخرة عن هل البسیطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التی لطلب تفسیر الاسم وبیان مفهومه وقد تؤخذ من حیث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعریفها بهذا الاعتبار اسمی البتة لأنه جواب عن ما التی لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعریف قد یكون نفس حقیقة ذلك الشئ بأن یكون متعقل الواضع نفس الحقیقة وقد یكون غیرها ولهذا صرحوا بأنه قد یتحد التعریف الاسمی والحقیقی الا انه قبل العلم بوجود الشئ یكون اسمیا وبعد العلم بوجوده ینقلب حقیقیا مثلا تعریف المثلث فی مبادی الهندسة بشكل یحیط به ثلاثة اضلاع تعریف اسمی وبعد الدلالة علی وجوده یصیر هو بعینه تعریفا حقیقیا. (التلویح)

اعتراض: مصنف کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسمی ہوتی۔ ماہیات حقیقیہ کی تعریف اسمی کیسے صحیح ہے؟

جواب: مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے میں وسعت ہے، اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ بیشک ماہیت حقیقیہ کبھی

فاذا قیل فی تعریف الانسان انه ماش لایطرد ولوقیل حیوان کاتب بالفعل لاینعکس.(التوضیح)

مصنف نے بیان کیا ہے کہ جہاں طرد وعکس نہیں وہ تعریف بھی کامل نہیں جبکہ حد میں تو طرد وعکس شرط ہے۔اسی وجہ

باعتبار حقیقت کے مسمی اسم مراد ہوتی ہے، یعنی وہ ماہیت جونفس الامر میں ثابت ہے اس کے اعتبار سے تعریف حقیقی ہوگی۔

تعریف حقیقی ''ما'' کے جواب میں آتی، جس ''ما'' کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے طلب حقیقت کا۔اسے ماحقیقیہ کہا جاتا ہے۔جیسے کہا جائے ''الانسان ماھو'' جواب میں آئے ''ھو حیوان ناطق''۔

یہ ماحقیقیہ ھل بسیطہ کے بعد آتا ہے کیونکہ ''ھل بسیطہ'' کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے وجود شیء کا۔اورھل بسیطہ اس ''ما'' کے بعد آتا ہے جس کے ذریعے ایک چیز کی اس کی وضاحت طلب کی جاتی ہے۔اسے ماکاشفہ کہا جاتا ہے۔

ماہیۃ کے متعلق کبھی سوال اس کی حقیقت ماہیت کے متعلق ہو تو تعریف حقیقی ہوگی، اور کبھی سوال اس کی مفہوم اور اس کے اسم کی وضاحت کے بارے میں تو اس وقت تعریف اسمی ہوگی۔

اس لئے تصریح کی گئی ہے کہ کبھی تعریف حقیقی اوراسمی متحد ہوتی ہے، یہ اس وقت ہوگا جب تعریف ماہیت کی باعتبار حقیقت اور مفہوم اسم کے، ہاں البتہ وجود شیء کے علم سے پہلے تعریف اسمی ہوگی اور وجود شیء کے علم کے بعد وہی تعریف حقیقی ہو جائے گی۔

جیسے مثلث کی تعریف ابتداء ہندسہ میں کی جاتی ہے مثلث وہ شکل ہے جس کا تین اضلاع احاطہ کرلیں۔یہ تعریف اسمی ہے جب اس کے وجود پر تعریف دلالت کرے کہ یہ مثلث پائی گئی تو وہی تعریف بعینہ حقیقی ہو جائے گی۔

طرد وعکس کی وضاحت: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں ''**وشرط لکلا التعریفین ای الحقیقی والاسمی الطرد والعکس اما الطرد فھو صدق المحدود علی ما صدق علیہ الحد مطردا کلیا ای کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وھو معنی قولھم کلما وجد الحد وجد المحدود فبالأطراد**

قولہ کلما صدق علیہ الحد الخ: بہتر یہ ہے کہ حد کی جگہ تعریف کا لفظ لانا چاہئے تاکہ رسم کو بھی شامل ہو جائے۔(السید)

قولہ والعکس: تاج المصادر البیھقی میں بیان کیا گیا ہے، عکس کا مطلب ہے چیز کے آخر کو اول کی طرف اور اول کو آخر کی طرف لوٹایا جائے۔اور کنز اللغات میں ہے کہ چیز کے داخل کو خارج اور خارج کو داخل بنایا جائے۔

سے انسان کی تعریف "فھو حیوان ماش " سے صحیح نہیں کیونکہ اس میں اطراد نہیں، یعنی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ ماشی تو فرس، حمار وغیرہ بھی ہیں۔ اور اسی طرح انسان کی تعریف "فھو حیوان ضاحک بالفعل " سے

یصیر الحد مانعا عن دخول غیر المحدود فیه وأما العکس فأخذه بعضهم عن عکس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعایة الکمیة بعینها کما یقال کل انسان ضاحک وبالعکس.ای کل ضاحک انسان و کل انسان حیوان ولاعکس ای لیس کل حیوان انسانا فلهذا قال ای کل ما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد عکسا لقولنا کلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود فصار حاصل الطرد حکما کلیا بالمحدود علی الحد والعکس حکما کلیا بالحد علی المحدود وبعضهم اخذه من ان عکس الاثبات نفی ففسره بأنه کلما انتفی الحد انتفی المحدود ای کل ما لم یصدق علیه الحد لم یصدق علیه المحدود فصار العکس حکما کلیا بما لیس بمحدود علی ما لیس بحد والحاصل واحد وهو ان یکون الحد جامعا لافراد المحدود کلها". (التلویح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ دونوں تعریفوں میں شرط ہے طرد و عکس پایا جائے۔ دونوں تعریفوں سے مراد تعریف حقیقی اور تعریف اسمی ہے۔

طرد کی وضاحت :طرد کا مطلب یہ ہے کہ محدود سچا آئے اس پر جس پر حد سچی آئے، یہ اطراد کلی طور پر پایا جائے۔ یعنی ہر وہ جس پر حد سچی آئے اس پر محدود سچا آئے۔ اہل علم کے قول "کلما وجد الحد وجد المحدود " کا بھی مطلب ہے، اطراد سے حد مانع ہوگی غیر محدود کے اس میں داخل ہونے سے۔

عکس کی وضاحت :بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عکس سے مراد "عکس الطرد" ہے، لیکن یہ عکس لغوی ہوگا جو عام عرف میں سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ محمول کو موضوع بنایا جائے، کمیت کا بعینھا لحاظ کیا جائے یعنی عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی ہوگا، جیسے کہا جائے "کل انسان ضاحک" اس کا عکس ہوگا "کل ضاحک انسان"

عکس الطرد کا مطلب :جزء اول کو آخر بنانا اور آخر کو اول، یا یہ کہا جائے کہ طرد یہ ہے کہ محدود کا احاطہ حد کے ذریعے، محدود خارج ہے اور حد داخل ہے۔ تو اس کا عکس یہ ہے حد کا احاطہ محدود کے ذریعے اس لحاظ پر حد خارج ہوگی اور محدود داخل۔ (السید)

کرنا صحیح نہیں کیونکہ اس میں عکس نہیں یعنی یہ تعریف تمام افراد محدود کی جامع نہیں، اسلئے کہ سب انسان ضاحک بالفعل نہیں، اگرچہ "ضاحک بالقوة" سب انسان ہی ہیں۔(التوضیح)

مصنف نے فرمایا: "ولاشک ان تعریف الاصل تعریف اسمی ای بیان ان لفظ الأصل لأي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لايطرد لأنه اى الأصل لايطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية والشروط كأدوات الصناعة فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لايصدق عليها لأن شيئا من هذه الاشياء لاتسمى أصلا فلايصح هذا التعريف الاسمي". (تنقیح وتوضیح)

یعنی اصول الفقہ کے متعلق جو بیان کیا جارہا ہے اس میں لفظ اصل کی تعریف اسمی ہے، یعنی بیان کرنا کہ بیشک لفظ اصل

تنبیہ: "کل انسان حیوان" کا عکس لغوی "کل حیوان انسان" صحیح نہیں، بلکہ اس کا عکس منطقی آئے گا یعنی "بعض الحیوان انسان" آئے گا۔ عکس لغوی یعنی عرفی کا لحاظ کرتے ہوئے "کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود" کا عکس بیان کیا گیا "کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد" طرد کا حاصل یہ ہوگیا کہ "حد پر محدود کا حکم پایا جائے۔ اور عکس کا حاصل یہ ہے کہ حد کا حکم کلی محدود پر پایا جائے"۔

بعض حضرات نے عکس کی تعریف یہ کی ہے کہ "اثبات کا عکس نفی ہے" انہوں نے مثال یہ دی ہے "کلما انتفی الحد انتفی المحدود" جب بھی حد منتفی ہو محدود بھی منتفی ہو۔ یہ موجبہ کلیہ ہے یعنی اس میں اثبات پایا گیا ہے البتہ نفی کو مستلزم ہے اس لحاظ پر اسے یوں تعبیر کردیا جاتا ہے "کل ما لم یصدق علیہ الحد لم یصدق علیہ المحدود" تو اس کا عکس حکم کلی ہے "کلما لم یصدق علیہ المحدود لم یصدق علیہ الحد" دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ حد محدود کے تمام افراد کو جامع ہو۔

علامہ تفتازانی مزید وضاحت فرماتے ہیں: "قوله ولاشك ان تعريف الأصل اسمي لأنه تبين ان لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الأطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لايصدق ان كل محتاج اليه اصل لأن ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه أو خارج عنه والأول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة

کس چیز کیلئے وضع ہے، ابن حاجب نے محصول میں اصل کی جو تعریف کی ہے کہ اصل محتاج الیہ کو کہا جاتا ہے، یہ تعریف صحیح نہیں کیونکہ اس میں اطراد نہیں پایا گیا، اس لئے کہ فاعل یعنی علت فاعلیہ اور صورۃ یعنی علۃ صوریہ اور غایہ یعنی علت غائیہ اور شروط جیسے ادوات صناعۃ ہیں مثلاً تعریف ابن حاجب والی ان سب چیزوں پر بھی آرہی ہے کیونکہ یہ سب محتاج الیہ ہیں، لیکن محدود ان پر سچا نہیں اس لئے کہ ان تمام چیزوں میں سے کسی ایک کو اصل نہیں کہا جاتا۔ (التنقیح والتوضیح)

وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كل ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لأجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لايطلق لفظ الأصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذه السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولايصدق عليه انه اصل فلايكون التعريف مطردا مانعا". (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اصل کی تعریف بلاشک اسمی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اصل لغت میں مرکب اعتباری کیلئے وضع کیا گیا ہے، یعنی اصل وہ چیز ہے جس کا وصف (مطلب) یہ ہے "ابتناء الغیر علیہ" غیر چیز کی اس پر بناء ہو، یا ابن حاجب نے اس کی تعریف کی ہے "احتیاج الغیر الیہ"

اگرچہ ابن حاجب کی تعریف میں بظاہر فساد کا دخل نظر نہیں آتا لیکن اس میں اطراد کا نہ پایا جانا مفسد ہے اس لئے کہ جب اطراد نہ پایا جائے تو تعریف فاسد ہے خواہ وہ حد حقیقی ہو یا اسمی ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا غیر مطرد ہے، جبکہ نہیں سچا آتا اس پر کہ ہر محتاج الیہ اصل ہو، اس لئے ایک چیز جس کی محتاج ہو یا وہ اس میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی۔ اول یا وجود شیء اس کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل، اگر بالقوہ ہو اس کی مثال جیسے لکڑی تخت کیلئے، اسے مادہ کہا جاتا ہے۔ بالفعل کی مثال وہ صورت ہے جیسے تخت کی شکل اسے علت صوریہ کہا جاتا ہے۔ ثانی یعنی اگر وہ چیز محتاج الیہ اسے خارج ہو تو پھر دیکھیں کہ وہ "ما منہ الشیء" ہے یا ما لأجلہ الشیء" ہے اگر ما منہ الشیء ہو یعنی چیز اس سے بنی ہو تو وہ فاعل ہے جسے قوۃ فاعلیہ کہا جاتا ہے جسے نجار سریر کیلئے۔ اور اگر ما لاجلہ الشیء ہو یعنی جس مقصد کیلئے بنایا گیا ہے تو وہ علۃ یعنی علت غائیہ ہے جیسے سریر پر بیٹھنا ورنہ وہ شرط ہے جس نجار کے آلات اور لکڑی کا سریر کے قابل ہونا۔ ان پانچ قسموں میں سے سوائے ایک کے کسی ایک پر اصل کا اطلاق

نہیں ہوتا، مادہ پر اصل کا اطلاق ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''اصل هذا السرير خشب كذا''۔ باقی چار میں سے ہر ایک محتاج الیہ تو ہے لیکن ان پر اصل صادق نہیں آتا، اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا مطرد و مانع نہیں۔

وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوزان يكون أعم بحيث لايفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الأصل والفرع فيفسر الأول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيها مع عدم صدق الأصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولامعنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الأصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله.

یہاں چند وجہ سے بحث ہے :ا۔ ایک ان بحثوں میں سے یہ ہے کہ مطلق تعریف میں طرد کی شرط لگانا ممنوع ہے، خاص کر کے اسمی میں تو طرد کی شرط ضروری ہی نہیں، اسلئے کہ لغت کی کتب بھری پڑی ہیں کہ مفہومات کی تعریف عام الفاظ کے ذریعے کی جاتی ہے۔

محققین نے تصریح کی ہے کہ تعریفات ناقصہ جائز ہیں کہ عام ہوں اس لحاظ پر کہ وہ فقط بعض ''ما عدا المحدود'' (محدود کے سوا) سے امتیاز ثابت کردیں، اسلئے کہ غرض کبھی ایک چیز کی تعریف وتفسیر سے کسی معین چیز سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، اس لحاظ پر جب اصل (مادہ) اور فرع میں امتیاز مقصود ہو تو محتاج الیہ سے تعریف کرنا صحیح ہے۔

۲۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصل کا فاعل (علت فاعلیہ) پر سچا آنا کیسے صحیح نہیں حالانکہ فعل اس پر مرتب ہے اور اس کی طرف منسوب ہے ''ولامعنى للابتناء الا ذلك'' ابتناء کا یہی معنی تو ہے۔

۳۔ تیسری بحث اس میں ہے کہ ابن حاجب نے عموم المجاز کا لحاظ کیا ہے کہ اصالۃ اور تبعیۃ دونوں جانبوں سے جاری ہے، یہ دلالت کرتا ہے اس پر کہ ''کل محتاج الیہ فھو اصل'' ہر محتاج الیہ اصل ہے۔

۴۔ چوتھی بحث یہ ہے کہ فکر امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے، تو اس میں کوئی شک نہیں کہ امور معلومہ فکر کا مادہ ہیں اور اس کیلئے اصل ہیں، باوجود اس کے کہ فکر کی بناء امور معلومہ پر نہ حسی ہے، اور نہ مصنف کی تفسیر کے مطابق عقلی ہے

کیونکہ مصنف کے نزدیک حکم کا ترتب ہے دلیل پر۔(التلویح)

فقہ کی تعریف :والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، نفس کا نفع مند (یعنی جائز) چیزوں کو جاننا اور نقصان دہ یعنی ممنوعات کو جاننا۔

ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدنيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول. (تنقیح)

فقہ کی تعریف میں بعض لوگوں نے عملا کی قید بڑھائی ہے تا کہ وجدانیات اور اعتقادیات فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں، تو اس طرح کی فقہ کی تعریف سے علم کلام اور علم تصوف خارج ہو جائیں گے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لأن اكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومنها الخطاب وانما البدن آلة. (التلويح)

مصنف نے پہلے مضاف یعنی اصول کی دو تعریفیں کی ہیں ایک قوی اور ایک ضعیف، اب مضاف الیہ کی دو تعریفیں بیان کر رہے ہیں، ایک قوی اور ایک ضعیف۔ پھر تیسری تعریف مصنف اپنے مختار مسلک پر بیان فرمائیں گے۔

پہلی تعریف بیان کی "معرفة النفس ما لها وما عليها" جائز ہے کہ نفس سے مراد انسان ہو کہ اکثر احکام کا تعلق انسان کے بدن سے ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نفس انسانیہ مراد ہو جس کے ذریعے احکام ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ بدن آلہ ہے طاقت انسانیہ کا۔(التلویح)

میر سید فرماتے ہیں :معرفة النفس ما لها وما عليها فقہ کا لغوی معنی ادراک، سمجھ لینا۔

معرفۃ، کا مطلب ہے ایک چیز کا علم بمع حکم کے کہ یہ اس طرح ہے جیسے کوئی شخص ایک مرد کو دوسری مرتبہ دیکھے تو یہ کہے "انه زيد" بیشک وہ زید ہے، میں نے اسے پہلے بھی دیکھا ہے لیکن ایک شخص اگر سقمونیا کی خصوصیت کا عالم ہے لیکن اس نے سقمونیا کو دیکھا نہیں، جب وہ سقمونیا کو دیکھے تو اس کی خاصیت یعنی اسہال کو دیکھ کر کہے کہ "انہ سقمونیا" یہ سقمونیا ہے تو یہاں سقمونیا پر معرفت کا ادراک نہیں کیونکہ اسے پہلے نہیں دیکھا تھا۔

نفس کا معنی جان، جیسے کہا جاتا ہے "خرجت نفسہ" اس کی جان نکل گئی۔ اور نفس کا معنی ایک چیز کا عین، جیسے کہا جاتا

مصنف فرماتے ہیں: ومن لم یزد اراد الشمول ، هذا التعریف منقول عن أبی حنیفة رحمه الله (التنقیح والتوضیح)

جن حضرات نے عملا کی قید زائد نہیں کی انہوں نے اعتقادیات، وجدانیات یعنی علم کلام اور تصوف کو علم فقہ میں شامل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ امام اعظم أبوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی تعریف منقول ہے جس میں عملا کی قید نہیں۔ اسی لئے آپ کی کتاب اعتقادیات میں لکھی ہوئی کا نام "فقہ اکبر" ہے۔

ہے "رأیت فلانا نفسه" میں نے فلاں کی ذات کو دیکھا، اور بمعنی حرکے بھی آتا ہے، جیسے رب تعالی کا ارشاد ہے "واذا قتلتم نفسا" (لیکن راقم کے نزدیک یہاں مطلقا انسان معنی لینا بھی صحیح ہے) جیسے "من الکبائر قتل النفس بغیر حق" کسی انسان کو ناحق قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ یہاں انسان ہی مراد ہے کیونکہ صرف جان مراد نہیں یعنی بکری کو قتل کرنا گناہ کبیرہ نہیں، یہاں کتاب میں سب معانی معتبر ہیں۔

قولہ یزاد: ایک احتمال یہ بھی کہ "یراد" راء مہملہ سے ہو، یعنی اس تعریف میں عملا کی قید کو مراد لیا گیا ہے عام نسخوں میں "یزاد" زاء معجمہ سے ہے۔ عملا، پر نصب کی وجہ "عملا" تمییز ہو لفظ معرفت کی نسبت ماموصول کی طرف سے۔ یعنی نفس کی مالھا وماعلیھا کی اس لحاظ پر کہ وہ مباح ہے یا حرام ہے، نفع مند ہے یا نقصان دہ ہے، یا یہ تمییز ہو اس نسبت سے جو ظرف کی نسبت ضمیر موصول کی طرف ہے یعنی معرفة النفس ما عمله لها وما عمله علیها، یا نصب ہو اس پر کہ یہ حال ہو مفعول یا فاعل ظرف سے۔

قولہ لیخرج الاعتقادیات: یعنی عملا، کی قید سے اعتقادیات کو نکال دیا گیا، اعتقادیات سے معارف اعتقادیہ ہیں یعنی "معرفة النفس ما لها وما علیها اعتقادا" اس معرفت سے مراد مسائل اعتقادیہ کا علم ہے جیسے الھیات ونبوات واحوال آخرۃ ہیں۔

قولہ والوجدانیات: وجدان، کا معنی ہے پانا۔ مراد اس سے معارف وجدانیہ ہیں جو نفس انسانی کو حاصل ہوتے ہیں بغیر دلیل عقلی اور نقلی کے۔ جیسے انسان بغیر کسی دلیل کے اپنے دل کی کیفیات سے جان لے کہ علم، کرم، مروت، شجاعت، صبر، رضاء، زہد اور شہوات سے بچنا اچھا ہے بنسبت ان کی ضدوں کے۔

قولہ فیخرج الکلام والتصوف: مطلب یہ ہے کہ اعتقادیات کے خارج ہونے سے علم کلام خارج ہوگا۔ اس لئے کہ علم کلام کی تعریف ہی یہ ہے کہ کلام وہ علم ہے جو احکام اعتقادیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو۔ علم کلام کا نام اس

فالمعرفة ادراک الجزئیات عن دلیل فخرج التقلید ،معرفت سے مراد یہ ہے جزئیات کا ادراک دلیل سے اس قید سے تقلید خارج ہوگئی۔ (التوضیح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :وفسر المعرفة بادراک الجزئیات عن دلیل والقید الأخیر مما لادلالة علیه اصلا ولا اصطلاح وذهب فی قوله ما لها وما علیها الی ما یقال ان اللام للانتفاع وعلی التضرر وقیدهما بالأخروی احترازا عما ینتفع به النفس أو یتضرر فی الدنیا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقیید شهرة ان الفقه من العلوم الدینیة فذکر علی هذا التقدیر ثلاثة معان ثم ذکر معنیین آخرین فصارت المعانی المحتملة خمسة ثلاثة منها یشمل جمیع اقسام ما یأتی به المکلف والثان لایشملها کلها. (التلویح)

مصنف نے معرفت کی تعریف جو کی ہے "ادراک الجزئیات عن دلیل " سے لیکن ادراک الجزئیات کو مقید کرنا عن دلیل سے اس قید پر نہ دلالت ہے، نہ اصطلاح ہے۔

لئے کلام رکھا گیا ہے کہ اس کے مسائل میں اختلاف پر کہا جاتا ہے "الکلام فی کذا کذا" پھر اس میں اختلاف پایا گیا ہے متکلمین اور حکماء کا۔ (السید)

متکلمین وہ ہیں جو فقط قرآن وحدیث کو دلیل بناتے ہیں اور حکماء اسلامیہ قرآن وحدیث کے ساتھ عقلی دلائل کو بھی شامل کرتے ہیں، اور حکماء دہریہ صرف عقلی دلائل کا سہارا لیتے ہیں۔ بعض جہلاء حکماء اسلامیہ کو بھی حکماء دہریہ میں شامل کر کے علماء کو جہلاء بناتے رہتے ہیں۔ (راقم)

تصوف: وہ علم ہے جس سے احوال باطنہ اور کیفیات نفسانیہ کا وجدان کے ذریعے حصول ہو، تصوف ماخوذ ہے صوف بالضم سے یعنی صوف کا کپڑا پہننا۔ صوف بالفتح سے ماخوذ کرنے میں بے ادبی ہے کیونکہ اس کا معنی ہے "تیر کا نشانے سے خطاء کر جانا" اگرچہ بعض صوفیاء کے کلام میں خطاء پائی جاتی ہے تاہم بعض کے من گھڑت احوال کی وجہ سے سب صوفیاء کرام کیلئے اصحاب صوف (بفتح الصاد) کہنا صحیح نہیں۔ (ماخوذ من السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :ادراک الجزئیات کا مطلب یہ ہے قضایا جزئیہ کا ادراک دلیل سے یعنی حکم جزئی کو دلیل سے ثابت کیا جائے، جس طرح دعوی یہ ہے "الصلوة واجبة " نماز واجب ہے دلیل اس پر یہ قائم کی "لأنها مما اوجبه الله تعالی " اس لئے کہ یہ ان میں سے جن کو اللہ نے واجب کیا "وکل ما اوجبه الله تعالی

مصنف وضاحت فرماتے ہیں :قوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرربه في الآخرة كما في قوله تعالى "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف اما واجب أومندوب أومباح أومكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم أوحرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثنى عشرففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لايثاب ولايعاقب عليه فلايدخل في شئ من القسمين. (توضيح)

متن میں جوذکر کیا گیا ہے"وما لها وعليها "لام انتفاع کیلئے اورعلی ضرر کیلئے ہے،اس لئے ممکن ہے کہ مراداس سے یہ ہو کہ نفس کوجس چیز کے ذریعے نفع ہوآخرت میں وہ"ما لهـا "ہے۔اور جس چیز کا نقصان ہوآخرت میں وہ"ومـا عليها"ہے۔جیسے رب تعالی کاارشاد ہے"لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"(التوضیح)

وذهب في قوله "ما لها وما عليها الخ "مصنف نے"مالھاوعلیھا"جوبیان کیا ہےتووہ اس طرف گئے ہیں کہ" لام"انتفاع کیلئے اور"علی"ضرر کیلئے ہے۔پھر"فی الآخرۃ"کی قید لگائی ہے اس سے دنیاوی لذات وآلام کوفقہ کی تعریف سے خارج کیا کیونکہ مشہور بات ہے کہ فقہ علوم دینیہ سے ہے۔

"لھا،علیھا"کے اعتبار سے تین معانی ذکر کئے ہیں پھر دومعنی اور ذکر کئے ہیں،کل معانی محتملہ پانچ ہیں،تین ان میں سے جمیع اقسام کوشامل ہیں،اوردومعانی جمیع اقسام کوشامل نہیں۔پہلا معنی مصنف کی توضیح سے دیکھئے۔

فهو واجب"ہروہ جسے اللہ نے واجب کیاوہ واجب ہے۔

قوله فخرج التقليد :جب فقہ یہ ہے کہ جزئیات کاادراک دلیل سے ہو،یعنی مجتہد دلیل سے مسئلہ کااستنباط کرے توتقلیداس سے خارج ہوگئی،کیونکہ تقلید کالغوی معنی ہے"قلادہ اپنے گلے میں ڈالنا"اوراصطلاحی معنی ہے کہ ایک شخص مجتہد کی اتباع لازم پکڑے اسی کے مذہب پرعمل کرے اوراسی کے اجتہاد کے مطابق فتوی دے،اسلئے حقیقی معنی کے لحاظ پر مقلد فقیہ نہیں بلکہ مجتہد کاتابع ہے،حقیقی معنی کے لحاظ پرفقیہ مجتہد ہی ہے۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :کسب کی دوقسمیں ہیں۔(۱) کسب القلب،یہ نیت اورارادہ ہے۔

(۲) کسب الجوارح والاعضاء،وہ عمل ہے جوخیر کے مصمم ارادہ ونیت پرثواب دیاجاتا ہےاگرچہ وہ کام نہ بھی کرے،

مصنف فرماتے ہیں :اگر" مالھا وما علیھا" سے مراد ثواب وعقاب ہو (تو یہ بعض قسموں کوشامل ہے اور بعض کونہیں)
مکلّف نے جوکام کرنا ہے یاوہ واجب ہوگا یا مستحب یا مباح یا مکروہ تنزیہی یا مکروہ تحریمی یا حرام۔
ان چھ قسموں کی دودو قسمیں ہیں، ایک طرف فعل اور ایک ترک یعنی عدم فعل، اس طرح کل بارہ قسمیں بن گئیں۔فعل

والاقسام اثنی عشر (ای فصارت الاقسام اثنیٰ عشر) لأن ما یأتی به المکلف ان تساوی فعله وترکه فمباح والا فان کان فعله اولیٰ فمع المنع عن الترک واجب وبدونه مندوب وان کان ترکه أولیٰ فمع المنع عن الفعل بدلیل قطعی حرام وبدلیل ظنی مکروه کراهة التحریم وبدون المنع عن الفعل مکروه کراهة التنزیه هذا علی رای محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لأن المصنف جعل المکروه تنزیها مما یجوز فعله والمکروه تحریما مما لایجوز فعله بل یجب ترکه کالحرام وهذا لایصح علی رأیهما وهو ان ما یکون ترکه أولیٰ من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مکروه کراهة التنزیه ان کان الی الحل اقرب بمعنی ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار کحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما یشمل الفرض ایضا لأن استعماله بهذا المعنی شایع عندهم کقولهم الزکوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام علی المکروه تحریما والمراد بالمندوب ما یشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: اقسام کل بارہ ہیں ، مکلّف نے جولاتا ہے اگر اس میں فعل وترک برابر ہوں تو مباح، ورنہ اگر فعل اولی ہو اور ترک سے ممانعت پائی جائے تو واجب، اگر ترک سے ممانعت نہ ہوتو مندوب۔ اور اگر ترک اولی ہو اور اسکے فعل سے دلیل قطعی سے منع کیا گیا ہوتو وہ حرام ہے اور اگر دلیل ظنی سے منع کیا گیا ہوتو وہ مکروہ تنزیہی ہے۔
مکروہ تنزیہی کی یہ تعریف امام محمد رحمہ اللہ کے رائے کے مطابق ہے اور یہاں یہی مناسب ہے کیونکہ (مصنف نے

اور شرکی جزاء فعل کے بعد دی جاتی ہے۔جیسا کہ روایت میں ہے کہ انسان کے دوفرشتے ہوتے ہیں ایک دائیں اور ایک بائیں، دائیں طرف والا فرشتہ نیکی کے مصمم ارادہ کو بھی لکھ لیتا ہے لیکن بائیں طرف والا فرشتہ اس کے گناہ صادر ہونے کے بعد لکھتا ہے۔ پھر خیر اصل کسب ہے اور شر زیادتی کسب ہے، اسی وجہ سے خیر کیلئے "کسبت" استعمال کیا اور شر کیلئے "اکتسبت" کیونکہ زیادتی حروف زیادتی معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ (السید)

واجب اور مندوب پر ثواب دیا جائے گا۔ اور فعل حرام اور مکروہ تحریمی کے فعل اور واجب کی ترک پر عذاب دیا جائے گا، اور باقیوں پر نہ ثواب اور نہ عذاب۔ یعنی باقی قسمیں مالھا بمعنی ثواب اور ماعلیھا بمعنی عذاب کسی قسم میں داخل نہیں ہوں گی۔ (التوضیح)

مکروہ تنزیہی کو "مما یجوز فعلہ" میں داخل کیا ہے اور مکروہ تحریمی کو "مما لایجوز فعله بل یجب ترکه کالحرام" میں داخل کیا ہے) جو عنقریب ان شاء اللہ آرہا ہے۔

لیکن شیخین کے قول کے مطابق اس طرح نہیں بلکہ ان کے قول کے مطابق اس طرح ہے، کہ وہ جس کی ترک اولی ہو فعل سے اور فعل سے منع بھی پایا گیا ہو وہ حرام ہے، اور منع نہ کیا گیا ہو تو وہ مکروہ، اگر وہ حلت کے قریب ہو یعنی اس کے فاعل کو عذاب نہ دیا جائے لیکن کچھ نہ کچھ ثواب اسے دیا جائے تو وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

اور اگر حرام کے قریب ہو یعنی اس کا فاعل ثواب سے دور ہو اسے سزا سے ڈرایا گیا ہو لیکن آگ کے عذاب سے کم ہو جیسے وہ شفاعت سے محروم ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔

واجب شامل ہے فرض کو بھی :اگرچہ اصل میں فرق ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہونے والا فرض ہے اور دلیل ظنی سے ثابت ہونے والا واجب ہے، لیکن واجب کا اطلاق فرض پر فقہاء کے نزدیک مشہور ہے، جیسے کہا جاتا ہے "الزکوۃ واجبۃ، الحج واجب" وغیرہ۔

حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں :جس طرح اصل میں فرق ہے کہ دلیل قطعی سے ممنوعیت ثابت ہو تو حرام ہے اور دلیل ظنی سے ثابت ہو تو مکروہ تحریمی، اسی طرح ہر ایک پر اپنا اپنا نام بولا جاتا ہے مکروہ تحریمی پر حرام نہیں بولا جاتا۔

مندوب کا اطلاق سنت اور نفل پر بھی ہے۔

بارہ اقسام میں وجہ حصر: میر سید شریف فرماتے ہیں ،مصنف نے کتاب کی قسم ثانی یعنی حکم کی بحث میں ذکر کیا بیشک عمل اگر اس کا فعل اولی ہو ترک سے باوجود ترک کی ممنوعیت کے تو پھر دیکھا جائے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے یا ظن سے۔ اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو فرض اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو واجب۔ اور اگر فعل اولی ہو لیکن ترک منع نہ ہو تو پھر دیکھا جائے کہ وہ طریقہ مسلوکہ ہے دین میں یا نہیں، اگر طریقہ مسلوکہ ہو دین میں تو سنت ورنہ نفل ومندوب ہے۔ اور اگر ترک اولی ہو فعل سے باوجود فعل کے منع ہونے کے تو حرام ہے اور بغیر ممانعت کے مکروہ، اور اگر فعل وترک دونوں جانب برابر ہوں تو مباح۔

کل اقسام چھ ہیں :

ولکل منهما طرفان فعل ای ایقاع علی ما هو المعنی المصدری وترک ای عدم فعل فتصیر اثنی عشر والمراد بما یأتی به المکلف الفعل بمعنی الحاصل من المصدر کالهیئة التی تسمی صلوة والحالة التی تسمی صوما ونحو ذلک مما هو أثر صادر عن المکلف وطرف فعله ایقاعه وطرف ترکه عدم ایقاعه والأمور المذکورة من الواجب والحرام وغیرهما وان کانت فی الحقیقة من صفات فعل المکلف خاصة الا انها قد تطلق علی عدم الفعل ایضا فیقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترک بعدم الفعل لیصیر قسما آخر اذ لو ارید به کف النفس لکان ترک الحرام مثلا فعل الواجب بعینه. (التلویح)

پھر ہر ایک کی دو دو طرفیں ہیں فعل اور ترک، فعل سے مراد مصدری معنی ہے ایقاع، اور ترک کا مطلب عدم فعل، اس طرح کل بارہ قسمیں ہو گئیں۔ پھر مراد فعل وترک سے حاصل بالمصدر ہے، یعنی مکلّف کا فعل اس ہیئت پر لانا جسے "صلوۃ" کہا جاتا ہے یا اس حالت پر لانا جسے صوم کہا جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ مکلف سے اثر صادر ہو، طرف فعل ایقاع ہے اور طرف ترک عدم ایقاع ہے۔

تنبیہ: واجب اور حرام وغیرہ اگر چہ حقیقت میں فعل مکلف کی صفات ہیں خاص کر کے مگر کبھی عدم فعل پر بھی اطلاق ہوتا ہے، یعنی واجب پر عمل نہ کرنا حرام ہے اور حرام پر عمل کرنے کو چھوڑنا واجب ہے یہی مراد ہے یہاں۔

ترک کی تفسیر عدم فعل سے کی ہے تاکہ اور قسم بن جائے، اگر صرف کف النفس (انسان کا فعل سے رکنا) مراد ہو تو یہ ترک حرام مثلاً فعل واجب ہوگا بعینہ۔

فان قلت ایّ حاجة الی اعتبار الفعل والترک وجعل الأقسام اثنی عشر وهلا اقتصر علی الستة بأن یراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترک قلت لأنه اذا قال الواجب یدخل فیما یثاب علیه لم یصح ذلک فی الواجب بمعنی عدم فعل الحرام فلابد من التفصیل المذکور ثم لایخفی ان المراد عدم الاتیان بالواجب یستحق العقاب الا انه قد لایعاقب لعفو من الله تعالی أو سهو من

مکروہ کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور تنزیہی، مکروہ تحریمی حرام کے قریب ہے اور تنزیہی حلال کے قریب ہے۔ واجب یہاں عام ہے جو فرض کو بھی شامل ہے، اور مندوب بھی یہاں عام ہے جو سنت کو بھی شامل ہے۔ "کراهة تنزیه" اضافت بیانیہ ہے یعنی "کراهة هی تنزیه" اصل میں مقصد تشبیہ ہے جیسے "زید اسد" میں تشبیہ۔

دوسرا معنی مصنف بیان فرماتے ہیں :"وان ارید بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب فعل الحرام والمکروہ وترک الواجب یکون من القسم الثانی ای مما یعاقب علیه والتسعة الباقیة یکون من الاول ای مما لایعاقب علیه "اگر نفع سے مراد عدم عقاب ہو، اور ضرر سے مراد عقاب ہو تو فعل حرام اور فعل مکروہ اور ترک واجب دوسری قسم میں داخل ہیں کہ ان پر عذاب دیا جائے گا اور باقی نو قسمیں پہلی قسم میں داخل ہیں کہ ان پر عذاب نہیں دیا جائے گا۔ (التوضیح)

العبد أونحو ذلک وباقی کلامه واضح الا ان فیه مباحث. (التلویح)

اعتراض: کونسی ضرورت درپیش آئی ہے فعل اور ترک کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کرنے ،اور بارہ قسمیں بنانے کی۔ چھ قسموں پر ہی اقتصار کیوں نہیں کرلیا گیا، مثال کے طور پر واجب کو عام کرلیا جاتا فعل اور ترک کو شامل ہوتا۔

جواب: چونکہ مصنف نے واجب کو ثواب میں داخل کیا ہے لیکن حرام کے چھوڑنے پر جس وجوب کا اطلاق ہے اس میں نہ ثواب ہے اور نہ عذاب ہے، اس لئے جس تفصیل کو ذکر کیا گیا ہے اس کی ضرورت تھی۔

تنبیہ: عدم اتیان واجب سے انسان مستحق عقاب ہوتا ہے، لیکن کبھی اللہ تعالی معاف کردیتا ہے تو عذاب نہیں ہوتا، یا انسان بھول کر واجب چھوڑ دیتا ہے پھر بھی عذاب نہیں ہوتا۔

یہاں چند ابحاث ہیں:

الاول انه جعل ترک الحرام مما لایثاب علیه ولایعاقب واعترض علیه بأنه واجب والواجب یثاب علیه وفی التنزیل "واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی" وجوابه ان المثاب علیه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لکان لکل احد فی کل لحظة مثوبات کثیرة بحسب کل حرام لایصدرعنه ونهی النفس کفها عن الحرام وهومن قبیل فعل الواجب ولانزاع فی ان ترک الحرام بمعنی کف النفس عنه عند تهیّؤ الاسباب ومیلان النفس الیه مما یثاب علیه. (التلویح)

پہلی بحث: ترک حرام کو مباح بنایا گیا ہے کہ اس پر نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب۔

مصنف نے پہلے چھ قسمیں بیان فرمائیں پھر ان کی دو دو قسمیں بنائی ہیں فعل اور ترک، اس کے بعد کہا ہے "فصارت اثنی عشر" اس کے متعلق میر سید شریف نے فرمایا "فالاولی ان یقال فصار الأقسام الحاصل من اضافة الفعل

مصنف تیسرا معنی بیان فرماتے ہیں: ''وان ارید بالنفع الثواب وبالضر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما یثاب ثم العشرۃ الباقیۃ مما لایثاب علیھا '' اگر مراد نفع سے ثواب لیا جائے اور ضرر سے عدم ثواب تو فعل واجب اور فعل مندوب پہلی قسم میں داخل ہیں جن پر ثواب دیا جائے گا، پھر دس باقی جن پر ثواب نہیں دیا جائے گا۔(التوضیح)

اعتراض: ترک حرام واجب ہے اور واجب پر ثواب دیا جاتا ہے، قرآن پاک میں بھی ہے ''واما من خاف مقام ربہ ونھی النفس عن الھوی فان الجنۃ ھی الماوی '' (اس آیت میں غلط شہوات نفسانیہ سے اپنے آپ کو روکنے پر جنت کا ذکر فرمایا گیا ہے) کو کس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ ترک حرام پر نہ ثواب ہے اور نہ عذاب؟

جواب: ثواب واجب پر ہے صرف حرام فعل کے نہ پائے جانے پر نہیں، ہاں اگر حرام فعل کا ارادہ ہو، پھر اس کا چھوڑنا واجب تھا اس وقت ترک حرام واجب ہونے کی وجہ سے ثواب ہوگا۔ ورنہ دن رات میں انسان کتنے ہی حرام کاموں سے بچا رہتا ہے اس طرح تو ہر لحظہ میں کثیر ثواب حاصل کرے گا کیونکہ وہ کتنے حرام کاموں سے اجتناب کئے ہوئے قرآن پاک میں ''ونھی النفس عن الھوی '' کا مطلب یہ ہے کہ حرام خواہشات کے ارادہ کے بعد اپنے آپ کو بچایا، یہ بچانا واجب تھا، واجب پر ثواب مرتب ہوتا ہے۔ اس میں کوئی نزاع نہیں بلکہ اتفاق ہے کہ جب حرام کے اسباب بھی پائے جائیں اور نفس کا میلان بھی ہو پھر نفس کو اس سے روکنا یعنی اس ترک حرام پر ثواب دیا جائے گا۔

تنبیہ: علامہ تفتازانی کی باقی ابحاث پر بعد میں ذکر ان شاء اللہ آئے گا، پہلے مصنف کے ''مالھا وما علیھا'' کے اور معانی دیکھے جائیں۔ ''لیکن عربی عبارت ترتیب کے مطابق ہے بیان پہلے کیا گیا ہے''۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: احکام وجدانیات وجوب وغیرہ دلیل سے حاصل ہوتے ہیں اور ان کا نفس الامر میں ثبوت وجدان سے حاصل ہوتا ہے جس طرح عملیات میں وجوب صلوۃ کی پہچان دلیل سے ہوتی ہے اور اس کا وجود حس سے حاصل ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

والثانی ان المراد بالجواز فی الوجہ الرابع عدم منع الفعل والترک علی ما یناسب الأمکان

والترک اثنی عشر '' بہتر یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ فعل اور ترک کی نسبت جو اقسام حاصل ہوئی ہیں وہ بارہ ہیں۔

مصنف چوتھا معنی بیان کرتے ہیں :"ویمکن ان یراد بما لها وما علیها ما یجوز لها وما یجب علیها فـفعل ما سوی الحرام والمکروه تحریما وترک ما سوی الواجب مما یجوز لها وفعل الواجب وترک الحرام خارجین عن القسمین "ممکن ہے کہ مراد "مالھا" سے وہ ہوں جو نفس کیلئے جائز ہیں، اور "ما علیھا" سے مراد وہ ہوں جو نفس پر واجب ہیں، تو حرام اور مکروہ تحریمی اور واجب کی ترک کے ماسوا "مایجوزلھا" میں داخل ہیں اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی مما یجب علیھا میں داخل ہیں۔ اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب دونوں قسموں سے خارج ہیں۔ (التوضیح)

مصنف پانچواں معنی بیان کرتے ہیں :"ویمکن ان یراد بما لها وما علیها ما یجوزلها وما یحرم علیها فیشملان الاصناف" ممکن ہے کہ مراد "ما لها" سے "ما یجوز لها" ہو، اور "ما علیها" سے مراد "ما یحرم علیها" ہو اس طرح یہ دونوں "مالھا وماعلیھا" سب قسموں کو شامل ہیں۔

سب معانی میں سے بہتر معانی :یعنی جب کئی معانی بیان کئے جاچکے ہیں "اذا عرفت هذا فالحمل علی وجه لایکون بین القسمین واسطة اولی "تو ایسے معانی پر محمول کرنا بہتر ہے کہ دو قسموں کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہو۔

الخاص لیقابل الوجوب وفی الخامس عدم منع الفعل علی ما یناسب الامکان العام لیقابل الحرمة. (التلویح)

دوسری بحث :مصنف نے چوتھا معنی جو بیان کیا "مایجوز لها وما یجب علیها" میں جواز بمعنی امکان خاص ہے جس میں دونوں جانبیں ضروری نہیں، نہ فعل اور نہ ترک فعل۔ اس طرح جواز مقابل ہے وجوب کے ورنہ جواز کے ضمن میں وجوب آجاتا ہے وما یجب علیها کہنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور مصنف نے جو پانچواں معنی بیان کیا ہے "ما یجوز لها وما یحرم علیها" اس میں جواز بمعنی امکان عام ہے جو حرمت کا مقابل ہے۔

فان قلت ان ارید بالجواز عدم منع الفعل والترک لم یصح قوله ففعل ما سوی الحرام والمکروه تحریما وترک ما سوی الواجب مما یجوزلها لأن ما سوی الحرام والمکروه یشمل الواجب مع انه لایجوز بهذا المعنی وکذا ترک ما سوی الواجب یشمل ترک الحرام والمکروه تحریما مع انه لایجوز قلت هذا مخصوص بقرینة التصریح بدخوله فیما یجب علیها. (التلویح)

اعتراض: اگر جواز امکان خاص یعنی عدم منع الفعل والترک کے معنی میں ہو تو مصنف کا قول "ففعل ما سوی الحرام والمکروہ تحریما وترک ما سوی الواجب مما یجوز لھا" کس طرح صحیح ہوگا، کیونکہ "ما سوی الحرام والمکروہ" واجب کو بھی شامل ہے باوجود اس کے کہ اس معنی میں جائز نہیں، اسی طرح "ترک ما سوی الواجب یشتمل ترک الحرام والمکروہ تحریما" حالانکہ یہ بھی جائز نہیں؟

جواب: جواز بمعنی امکان خاص مطلق نہیں بلکہ مخصوص صریح قرینہ پائے جائے تو پھر یہ معنی لیا جائے گا۔

والثالث ان ما یحرم علیھا فی الوجه الخامس بمعنی المنع عن الفعل یشمل الحرام والمکروہ تحریما والرابع ان لیس المراد بمعرفة ما لھا وما علیھا تصورھما ولا التصدیق بثبوتھما لظھوران لیس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغیرھا کالتصدیق بان ھذا واجب وذلک حرام والیه الاشارة بقوله کوجوب الایمان فاحکام الوجدانیات من الوجوب ونحوہ یدرک بالدلیل وثبوتھا فی نفس الأمر بالوجدان کما فی العملیات یعرف وجوب الصلوة بالدلیل ووجودھا بالحس ثم لایخفی ان اعتراضه علی التعریف الثانی بأنه لایجوز ان یراد بالاحکام کلھا ولا بعضھا المعین ولا المبھم وارد ھھنا فیما لھا وما علیھا ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانی المتعددة مع عدم تعین المراد غیر مستحسن فی التعریفات. (التلویح)

نوٹ: اس عبارت کا مطلب پیچھے قریب بحث ثانی سے پہلے ذکر کر دیا گیا ہے۔

تیسری بحث: پانچویں معنی میں "ما یحرم علیھا" بمعنی "ما یمنع علیھا" کے ہے جو حرام اور مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہے۔

چوتھی بحث: "معرفة النفس ما لھا وما علیھا" سے مراد نہ ہی ان کا تصور ہے اور نہ ہی تصدیق ہے یعنی صرف تصور صلوۃ وغیرہ یا تصدیق ان کے وجود کی نفس الامر میں مراد نہیں، بلکہ مراد صلوۃ وغیرہ کے احکام کی معرفت ہے جیسے تصدیق اس کی کہ "ھذا واجب وذاک حرام" اسی کی طرف اشارہ کیا مصنف نے یہ کہہ کر "کوجوب الایمان"۔

تنبیہ: فقہ کی جو تعریف "مالھا وما علیھا" سے کی گئی ہے اس سے مراد تمام احکام بھی نہیں ہو سکتے اور نہ بعض معین مراد ہیں اور نہ بعض مبہم۔ تعریف میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو متعدد معانی کا احتمال رکھتے ہوں جن سے مراد متعین نہ ہو، مستحسن

قوله والباقی لایثاب ولایعاقب علیه: باقی اقسام میں نہ ثواب ہے اور نہ عذاب، وہ باقی سات قسمیں ہیں ترک، مندوب، فعل مباح، ترک مباح، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی۔ (السید)

ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوهما فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لأنه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمى الكلام فقها اكبر .(توضيح)

مصنف فرماتے ہیں :''وما لها وما عليها '' شامل ہے اعتقادیات کو جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات کو بھی شامل ہے جیسے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ اور عملیات کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ۔

''معرفة النفس ما لها وما عليها'' کا تعلق اعتقادیات سے ہو تو وہ علم کلام ہے اور جب ہو وجدانیات سے تو وہ علم اخلاق وتصوف ہے جیسے زہد اور صبر ورضا اور نماز میں قلب کا حضور وغیرہ، اور جب عملیات سے تعلق ہو تو یہ علم فقہ ہے جو اصطلاح میں مشہور ہے۔

مصطلح علم فقہ کی تعریف میں :''معرفة النفس ما لها وما عليها '' کے ساتھ عملا کی قید زیادہ کرنی پڑے گی، اگر فقہ کو عام رکھا جائے کہ وہ علم کلام اور علم تصوف کو بھی شامل ہو تو عملا کی قید نہیں بڑھائی جائے گی، امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ان علوم کو فقہ میں داخل کرنے کیلئے عملا کی قید کا اضافہ نہیں کیا، آپ نے مطلقا فقہ کی تعریف ''معرفة النفس ما لها وما عليها '' سے کی ہے خواہ وہ اعتقادیات ہوں یا وجدانیات ہوں، یا عملیات۔ پھر آپ نے علم کلام

نہیں۔اصل میں اس سے فقہ کی اس تعریف کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔(التلویح)

كوجوب الايمان ونحوه : نحوہ سے مراد حرمۃ کفر۔

قوله كوجوب الايمان :اس میں تین مذہب ہیں۔ ا۔ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اقرار احکام کیلئے شرط ہے۔ ۲۔ تصدیق اور اقرار کا مجموع ایمان ہے۔ ۳۔ تصدیق، اقرار اور عمل بالارکان کا مجموع ایمان ہے۔(السید)

میں لکھی ہوئی اپنی کتاب کا نام فقہ اکبر رکھا۔ (التوضیح)

وقیل العلم بالاحکام الشرعیة العملیة من ادلتها التفصیلیة فالعلم جنس والباقی فصل. (تنقیح وتوضیح)

فقہ کی ایک اور تعریف : مصنف بیان کرتے ہیں "وقیل العلم بالأحکام الشرعیة العملیة من ادلتها التفصیلیة" فقہ علم ہے ادلہ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ کا۔ (التنقیح)

علم جنس ہے اور باقی فصلیں ہیں۔ (التوضیح)

قوله ای الاخلاق الباطنیة : اخلاق جمع ہے خلق (بضم الخاء) کی، یہ حالۃ نفسانیہ ہے جس طرح محبت، بغض، علم، جہل، شجاعت، جبن، سخاوت، بخل، رضا، صبر، مروۃ، کراھۃ اور کینہ وغیرہ۔ خلق بالفتح یہ حالۃ جسمانیہ ہے جیسے وضع، شکل، رنگ، حسن صورت اور قبح صورت وغیرہ۔

قوله والملکات النفسانیة : ملکہ کیفیۃ راسخہ ہے نفس میں، کبھی خلق بالضم پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے ملکات کا وصف نفسانیہ تجرید پر مبنی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں : وقیل العلم عرف اصحاب الشافعی رحمه الله الفقه بأنه العلم بالأحکام الشرعیة من ادلتها التفصیلیة وبیان ذلک ان متعلق العلم اما حکم أوغیره والحکم اما مأخوذ من الشرع اما ان یتعلق بکیفیة العلم اولا والعملی اما ان یکون العلم به حاصلا من دلیله التفصیلی الذی نیط به الحکم اولا فالحکم المتعلق بجمیع الأحکام الشرعیة العملیة الحاصل

میر سید شریف کہتے ہیں : یہ تعریف پہلی تعریف سے اخص ہے کیونکہ اس کے ساتھ شرعیہ کی قید لگائی ہے، اس قید سے علوم عربیہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ احکام شرعیہ نہیں، اور من وجہ یہ تعریف اعم ہے پہلی تعریف سے جب یہ لحاظ کیا جائے کہ مراد "مالھا وما علیھا" سے امور نافعہ وضارہ ہیں آخرت میں، اس لئے کہ فعل مباح، ترک مباح اور فعل مکروہ پر نہ ثواب دیا جاتا ہے نہ عذاب۔

قوله العملیة : حکم کی نسبت عمل کی طرف ایسے ہے جیسے صفت کی نسبت موصوف کی طرف ہو، کیونکہ حکم سے مراد اثر خطاب اللہ ہے جیسے وجوب حرمت، مندوب۔ کیونکہ وجوب وحرمت ومندوب خطاب اللہ پر مرتب ہونے والے اثرات ہیں یا حکم کی نسبت عمل کی طرف ایسے ہے جیسے فعل کی نسبت مفعول کی طرف ہے۔ یہ اس وقت ہے جب حکم سے مراد نفس خطاب اللہ ہو جیسے "ایجاب وتحریم وندب"

من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالأحكام الماخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أومن الحس كالعلم بأن النار محرقة أومن الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الادلة التفصيلية. (التلويح)

فقہ کی یہ تعریف اصحاب شافعی رحمہ اللہ کی ہے کہ فقہ علم ہے احکام شرعیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ متعلق علم یا حکم ہوگا یا غیر حکم ہوگا، پھر حکم یا ماخوذ ہوگا شرع سے یا نہیں۔ پھر اگر ماخوذ ہوا شرع سے تو اس کی تعلق کیفیت عمل سے ہوگا یا نہیں، پھر وہ علم جس کا تعلق کیفیت عمل سے ہو وہ دلیل تفصیلی سے حاصل ہوگا یا نہیں۔ دلیل تفصیلی سے مراد جس پر حکم کی دارومدار ہو، ان تمام صورتوں میں سے فقہ اسے کہا جائے گا کہ علم حاصل ہو جمیع احکام شرعیہ عملیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے۔

فقہ کی تعریف کی قیود سے مندرجہ ذیل چیزیں خارج ہوں گی، احکام شرعیہ عملیہ کی قید سے ذات وصفات کا علم خارج ہوگیا کیونکہ وہ احکام کا علم نہیں۔ اسی طرح شرعیہ کی قید سے ان احکام کا علم خارج ہوگیا جو شرعی نہیں بلکہ وہ عقلی سے حاصل ہوتے ہیں جیسے ''العالم حادث'' یا حس سے حاصل ہوتے ہیں جیسے ''النار محرقۃ'' یا وہ احکام وضع واصطلاح سے حاصل ہوتے ہیں جیسے ''الفاعل مرفوع'' پھر عملیہ کی قید سے احکام شرعیہ نظریہ یعنی اعتقادیہ اور اصلیہ کا علم خارج ہوگیا جیسے اجماع کا حجت ہونا اور ایمان کا واجب ہونا۔ یہ حکم عملی نہیں بلکہ اعتقادی ہے۔ ادلہ تفصیلیہ کی قید سے رب تعالیٰ کا علم خارج ہوگیا کیونکہ اس کا علم ذاتی ہے، اس کا علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتا، اور جبریل اور رسول اللہ ﷺ کا علم بھی خارج ہوگیا وہ علم اللہ تعالیٰ کی عطاء سے ہے ادلہ تفصیلیہ سے نہیں۔ اور مقلد کا علم بھی خارج ہوگیا اس کا علم مجتہد کے علم تابع ہوتا ہے، ادلہ تفصیلیہ سے اسے حاصل نہیں ہوا۔ (التلویح)

قولہ من ادلتها التفصيلية: اس ظرف کا تعلق ''العلم'' سے ہے یعنی ''العلم بالحكم من دليله وهو الفقه'' دلیل سے ثابت ہونے والے حکم کا علم ہی فقہ ہے۔ استنباط، اجتہاد اور تقلید یہ مجتہد کے قول سے ثابت ہونے والے احکام کا علم ہے، یہ فقہ نہیں۔ اسلئے کہ یہ علم دلیل سے حاصل نہیں ہوا کیونکہ مجتہد کا قول حکم پر دلیل نہیں بلکہ وہ حکم کی دلیل کی دلالت پر دلیل ہے۔

7

فقوله بالأحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امرالى آخرويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ. (توضيح)

مصنف بیان فرماتے ہیں :فقوله بالاحکام، احکام جمع ہے حکم کی، ممکن ہے حکم کا معنی ہو"اسناد امر الی امر آخر" ایک چیز کی نسبت دوسری چیز کی طرف کرنا جس میں فائدہ تامہ پایا جائے، اور ممکن کہ حکم سے اس کا اصطلاحی معنی لیا جائے "الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير "(التوضیح)

قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امرالى امرآخراى نسبته اليه بالايجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفة العمل تصديقا حاصلا من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :مصنف نے حکم کے دو معنی بیان کئے ہیں، اور تیسرا معنی حکم کا منطقیوں کی اصطلاح میں ہے"الحكم هو الادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة "اس حکم کو تصدیق کہا جاتا ہے، لیکن یہ حکم یہاں مراد نہیں کیونکہ تصدیق علم ہے، فقہ علوم شرعیہ کا علم نہیں بلکہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے۔

محققین حضرات نے کہا ہے کہ حکم کا دوسرا اصطلاحی معنی بھی معتبر نہیں ورنہ شرعیہ اور عملیہ کی قید کا تکرار ہوگا۔

علامہ تفتازانی کا مختار یہ ہے کہ یہاں حکم کا مطلب یہ ہے"دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ پائی جائے"جس کی وجہ سے اس علم کو تصدیق کہا جائے، جب نسبت تامہ نہ پائی جائے تو وہ علم تصور ہوگا۔اسی کی طرف اشارہ کیا ہے مصنف اپنے قول"يخرج التصورات ويبقى التصديقات"(جو عنقریب ان شاء اللہ آرہا ہے)

ادلہ تفصیلیہ سے مراد :ادلہ اربعہ ہیں کتاب، سنت، اجماع، وقیاس۔

اس معنی کے لحاظ پر فقہ کی تعریف یہ ہوگئی فقہ تصدیق ہے قضایا شرعیہ کی وجہ سے جو متعلق ہوں کیفیت عمل سے، وہ تصدیق حاصل ہوادلہ تفصیلیہ سے جو شرع میں ان قضایا پر نصب ہوں۔ (التلویح)

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں: ''فیکون الفقه عبارة عن التصدیق الی آخره'' فقہ سے مراد یہ ہے کہ تصدیق ہو قضایا شرعیہ سے جو متعلق ہو کیفیت عمل سے، وہ تصدیق حاصل ہوادلہ تفصیلیہ سے جو شرع میں ان قضایا پر ثابت ہوں۔ اس تقدیر پر قیود کے فوائد ظاہر ہیں۔

والمصنف جوز ان یراد بالحکم ههنا مصطلح الأصول فاحتاج الی تکلف فی تبیین فوائد القیود وتعسف فی تقریر مراد القوم فذهب ان المراد بالشرعی ما یتوقف علی الشرع ولایدرک لولا خطاب الشارع والأحکام منها ما هو خطاب بما یتوقف علی الشرع کوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لایتوقف علیه کوجوب الایمان بالله تعالی ووجوب تصدیق النبی ﷺ لأن ثبوت الشرع موقوف علی الایمان بوجود الباری وعلمه وقدرته وکلامه وعلی التصدیق بنبوة النبی ﷺ بدلالة معجزاته فلوتوقف شیء من هذه الأحکام علی الشرع لزم الدورفالتقید بالشرعیة یخرج هذه الأحکام لأنها لیست شرعیة بمعنی التوقف علی الشرع. (التلویح)

والمصنف جوز ان یراد الخ: مصنف نے جائز رکھا ہے کہ حکم سے مراد یہاں وہ لیا جائے جو اصولیین کی اصطلاح میں لیا جاتا ہے، وہ یہ ہے ''خطاب الله تعالی متعلق بافعال المکلفین اقتضاء أوتخییرا'' اسلئے مصنف کو احتیاج ہوئی قیود کے فوائد بیان کرنے کی تکلف کی۔ اورقوم کی مراد کی تقریر میں تعسف کیا ہے۔

شرعی کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ جو شرع پر موقوف ہو، اگر شارع کا خطاب نہ ہو تو ادراک نہ ہو۔ بعض احکام اس سے جو حاصل ہوں گے وہ خطاب ہے جو شرع پر موقوف ہو، جیسے وجوب صلوۃ وصوم وغیرہ اور بعض ان میں سے وہ ہوں گے کہ خطاب شرع پر موقوف نہیں ہوگا جیسے ایمان باللہ تعالی پر، اور تصدیق نبی کریم ﷺ کی۔ یہ شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے اسلئے کہ شرع موقوف ہے اس پر کہ ایمان ہو وجود باری تعالی پر اور اس کے علم قدرت اور کلام پر ایمان ہو۔ اور شرع موقوف ہے اس پر کہ نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق پائی جائے معجزات کی دلالت کی وجہ سے۔ اگر ان میں سے کوئی چیز شرع پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔ شرعیہ کی قید سے ان احکام کو نکال دیا کیونکہ یہ توقف علی الشرع کے معنی کے لحاظ پر شرعیہ نہیں۔

وانما قال الخطاب الخ: خطاب کی دو قسمیں ہیں ما یتوقف علی الشرع، اور دوسری مالا یتوقف علی الشرع۔ اور حکم کی

مصنف فرماتے ہیں :فان اريد الأول يخرج العلم بالذوات والصفات التی ليست بأحكام اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة۔(التوضیح)

تفسیر جس خطاب کوذکر کیا جاتا ہے اس سے مراد خطاب قدیم لیا جاتا ہے،وہ شرع پر کیسے موقوف ہوسکتا ہے؟

ولقائل ان يمنع توقف الشرع على الوجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى أوشريعة النبی ﷺ وتوقف التصديق بثبوت شرع النبی ﷺ على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبی ﷺ ودلالة معجزاته لايقتضی توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولاعلى العلم بوجوبها.(التلويح)

ولقائل الخ ،جائز ہے کہ کہنا والا یہ کہے کہ شرع کا وجوب ایمان وغیرہ پر موقوف ہونا ہم نہیں مانتے،برابر ہے کہ شرع کا معنی خطاب اللہ لیا جائے یا نبی کریم ﷺ کی شریعت لی جائے۔تصدیق موقوف ہے نبی کریم ﷺ کی شریعت کے ثبوت پر اور شریعت کا موقوف ہونا اللہ تعالی کے وجود وصفات پر اور نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق پر اور معجزات کی دلالت آپ کی نبوت پر، یہ نہیں چاہتے کہ شرع کا توقف ہو وجوب ایمان پر اور تصدیق پر اور نہ ہی موقوف ہیں ان کے وجوب کے علم پر۔

غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولامناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع.(التلويح)

ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے یہ شرع موقوف ہے نفس ایمان اور تصدیق پر، یہ مفید نہیں اور نہ ہی اس قول کے منافی ہے کہ ایمان اور تصدیق شرع پر موقوف ہیں۔جیسا کہ اصولیین کا مذہب ہے"لاوجوب الا بالسمع" وجوب نہیں مگر سمع سے۔

راقم کے نزدیک یہ منع ان کو فائدہ دے سکتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ایمان بغیر سمع کے واجب نہیں، حالانکہ صحیح قول یہ

میر سید شریف فرماتے ہیں :قولہ ھو خطاب اللہ الخ، خطاب اللہ سے مراد عام ہے بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ۔بغیر واسطہ کے خطاب جیسے فرضیت اور تحریم ثابت ہے کتاب اللہ سے،خطاب بالواسطہ کبھی سنت کے واسطہ سے ہوگا،رسول اللہ ﷺ کا خطاب اللہ ہی کا خطاب ہے۔کیونکہ آپ کا خطاب اللہ کے حکم سے ہے کبھی خطاب بواسطہ اجماع ہوگا،اجماع کی تابعداری اور اجماع کا حکم کا وجوب کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔

حکم کا اگر پہلا معنی لیا جائے ''اسناد أمر الی أمر آخر'' ایک چیز کی نسبت دوسری کی طرف کرنا کہ مخاطب کو فائدہ تامہ حاصل ہو، اس سے ''علم الذات والصفات'' خارج ہوگیا یعنی جو تصورات کے درجہ میں ہوتا ہے وہ خارج ہوجائے گا اور تصدیقات کے درجہ میں جو ہوگا وہ باقی رہے گا، کیونکہ تصور کو حکم نہیں کہا جاتا اور تصدیق حکم ہے۔ اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ اور حسیہ خارج ہوجائیں گے جیسے ''العالم محدث'' یہ حکم عقلی ہے ''النار محرقۃ'' یہ حکم حسی ہے۔

ہے کہ ایمان اور تصدیق عقل سے واجب ہیں البتہ تفصیل شرع سے حاصل ہے۔

قوله ثم الشرعي اى المتوقف على الشرع اما نظرى لايتعلق بكيفية العمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **قوله ثم الشرعي** ،یعنی حکم شرعی وہ ہے جو شرع پر موقوف ہے پھر وہ یا تو نظری ہوگا یعنی اس کا تعلق کیفیت عمل سے نہیں ہوگا، یا عملی ہوگا یعنی اس کا تعلق کیفیت عمل سے ہوگا۔ عملیہ کی قید لگائی نظریہ (اعتقادیہ) کو نکالنے کیلئے جیسے اجماع کا حجت ہونا، نظریہ کو نکالنے کی ضرورت اس وقت ہوگی جب حکم مصطلح نظری کو بھی شامل ہو، ورنہ ضرورت نہیں اس میں کچھ کلام ہے جس کا ذکر آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالی۔

قوله اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لايخرج علم المقلد لأنه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا نفسه على أنه اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لايحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم

کتاب اللہ سے ثبوت: ارشاد باری تعالی ''ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصليه جهنم وساء ت مصيرا'' اور ارشاد باری تعالی ''وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس''۔

سنت سے ثبوت: ارشاد نبوی ہے ''ولا يجتمع امتى على الضلالة'' واضح ہوا کہ اجماع کو دلیل بنانا اور اجماع کے مطابق عمل کرنا اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے مطابق ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :وان ارید الثانی فقوله بالاحکام یکون احترازا عن علم بما سوی خطاب الله تعالی المتعلق الخ فالحکم بهذا التفسیر قسمان شرعی ای خطاب الله تعالی بما یتوقف علی الشرع وغیر شرعی ای خطاب الله تعالی بما لایتوقف علی الشرع کوجوب الایمان بالله تعالی ووجوب تصدیق النبی ﷺ ونحوهما مما لایتوقف علی الشرع لتوقف الشرع علیه.(توضیح)

اگر حکم کا دوسرا معنی لیا جائے "خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر "تو فقہ کا اطلاق صرف ان احکام پر ہوگا جو خطاب میں آئیں گے،اس کے سوا احکام خارج ہو جائیں گے۔

مصنف فرماتے ہیں :دوسرے معنی کے لحاظ سے حکم کی دو قسمیں ہیں شرعی اور غیر شرعی۔

حکم شرعی کی تعریف :"خطاب الله تعالی بما یتوقف علی الشرع "اللہ کا خطاب جو شرع پر موقوف ہو۔

حکم غیر شرعی کی تعریف :خطاب اللہ جو شرع پر موقوف نہ ہو جیسے اللہ تعالی پر ایمان کا واجب ہونا اور نبی کریم ﷺ کی

بوجوب الشئ لوجود المقتضی اوبعدم وجوبه لوجود النافی لیس من الفقه.(التلویح)

قوله ای العلم الحاصل :کبھی وہم پیش کیا جاتا ہے کہ مصنف کا قول "من ادلتها" کا تعلق احکام سے ہے،اس سے مقلد کا علم نہیں نکلے گا،کیونکہ اسے بھی احکام ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہیں،اگر چہ خود مقلد کو ادلہ سے علم حاصل نہیں ہوا؟

وہم کا ازالہ :من ادلتها کا تعلق احکام سے نہیں،بلکہ اس کا تعلق علم سے ہے،اس لئے مراد یہ ہے کہ ادلہ کے ذریعہ احکام کا علم حاصل ہو،خود احکام کا حاصل ہونا مراد نہیں۔

کبھی خطاب اللہ بواسطہ قیاس پایا جاتا ہے،ارشاد باری تعالی "فاعتبروا یا اولی الابصار "اس پر اشارۃ اور دلالۃ دلالت کر رہا ہے۔اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی اس پر دلالت کر رہی ہے کہ قیاس حجت ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں مسئلہ نہ ملنے پر آپ نے کہا "اجتهد برأیی" میں اپنی رائے سے اس میں اجتہاد کروں گا۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :علم بالذات سے مراد موضوع کا علم،اور علم بالصفات سے مراد محمول کا علم ہے۔(السید)

میر سید شریف اعتراض وجواب کی صورت میں وضاحت کرتے ہیں :۔

اعتراض:فقہ علم ہے جو عمل کو واجب کرتا ہے یا حرمت کو،یہ خطاب اللہ نہیں بلکہ اثر خطاب اللہ ہے تو فقہ کی تعریف کیسے درست ہے؟

جواب:ایجاب اور وجوب میں تلازم پایا گیا ہے اسی طرح حرمۃ وتحریم میں تلازم ہے ایجاب اور تحریم خطاب اللہ سے ثابت ہیں خواہ خطاب بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ ہو۔پھر وجوب اثر ہے ایجاب کا اور حرمت اثر ہے تحریم کا۔(السید)

تصدیق کا واجب ہونا، ونحوھا، کیونکہ یہ چیزیں شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

ثم الشرعی اما نظری واما عملی فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بأن الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الأدلة الأربعة وهذا القيد يخرج التقليد لأن المقلد وان كان قول المجتهد دليلا لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولاشك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال. (توضيح)

پھر حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں: نظری اور عملی

جب تعریف میں عملیہ کی قید بڑھائی تو احکام شرعیہ نظریہ یعنی اعتقادیہ کا علم خارج ہوگیا، جس طرح علم کہ اجماع حجت ہے۔ یہ اعتقادی مسئلہ ہے عملی نہیں۔ تعریف میں ''من ادلتھا'' کی قید بڑھائی، ادلہ سے مراد ادلہء اربعہ ہیں جن سے

تنبیہ: جب مراد خطاب سے کلام قدیم ہو یعنی کلام نفسی مراد ہو تو اس سے کوئی چیز حاصل نہیں ہوگی۔

حصول العلم من الدليل، کا مطلب یہ ہے کہ دلیل میں دیکھا جائے تو اس حکم حاصل کیا جائے، مقلد کا علم اگرچہ مجتہد کے قول کی طرف منسوب ہے، اور مجتہد کا قول دلیل سے حاصل ہونے والے علم کی طرف منسوب ہے لیکن مقلد کو دلیل میں نظر کرنے کی وجہ سے علم حاصل نہیں ہوا، اس لئے مقلد کا علم خارج ہے ادلہ کے ساتھ تفصیلیہ کی قید سے ایک چیز کے وجوب یا عدم وجوب کا علم مقتضی سے یا عدم وجوب کا علم نافی سے فقہ کی تعریف سے خارج ہوگا۔ (التلویح)

قوله ولاشك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالأحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط

مقتضی ونافی ادلہ تفصیلیہ میں داخل نہیں: یعنی مقتضی اور نافی ادلہ اربعہ میں داخل تو ہیں لیکن یہ ادلہ تفصیلیہ نہیں بلکہ اجمالیہ ہیں، جیسے شدید بھوک کی حاجت کے وقت جب کھانے کی کوئی اور چیز حاصل نہ تو مردار کی حلت کا مقتضی پایا گیا ہے لیکن تفصیلی نہیں۔

اسی طرح نافی بھی ادلہ اربعہ میں داخل تو ہے لیکن تفصیلی نہیں کیونکہ جب اضطرار اور مخمصہ نہ پایا جائے تو حلت میتہ بھی نہیں پائی جائیگی۔ (السید)

انسان احکام عملیہ کا علم حاصل کرے تو وہ فقہ ہے اس قید سے مقلد کا علم خارج ہو جائے گا، اگر چہ مقلد کیلئے مجتہد کا قول دلیل تو ہوتا ہے لیکن مقلد خود ادلہ تفصیلیہ مخصوصہ سے علم حاصل نہیں کرتا۔ تعریف میں تفصیلیہ کی قید لگائی، اس قید سے ادلہ اجمالیہ خارج ہو جائیں گے جیسے مقتضی اور نافی۔ ابن حاجب نے اس لئے "بالاستدلال" کی قید بڑھائی لیکن اس میں تکرار ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :قوله ولا شک انه مكرر ،یعنی ابن حاجب نے جو قید بالاستدلال کی بڑھائی ہے اس میں تکرار، اس میں کوئی شک نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں جب فقہ کی تعریف کی "العلم بالأحكام الشرعية" سے ہے، تو ضروری ہو گیا کہ "حکم" کی، اور شرعیۃ کی تعریف کی جائے، اگر چہ ضمناً ما قبل ابحاث میں ان کی تعریفات ذکر ہو چکی ہیں اب بالأ صالۃ تعریف کی جا رہی ہے۔

احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فيجزم انه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أولدفع الوهم أوللبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات. (التلويح)

علامہ تفتازانی مصنف کے قول پر یوں بحث کرتے ہیں :ابن حاجب کے قول کا یہ مطلب ہے کہ علم احکام کا ادلہ سے حاصل ہوتا کبھی بدیہی طور پر اور کبھی استدلال سے، بدیہی طریقے سے علم حاصل ہوتا ہے، جیسے جبریل کا علم یا رسول اللہ ﷺ کا علم۔ اور استدلال واستنباط سے مجتہد کو علم حاصل ہوتا ہے۔ اول یعنی بدیہی علم کو اصطلاح میں فقہ نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے استدلال واستنباط کی قید لگانی ضروری ہے تا کہ اس سے احتراز ہو سکے۔ لیکن مصنف نے کہا کہ ادلہ تفصیلیہ سے ہی اللہ تعالی کا علم، رسول اللہ ﷺ کا علم اور جبریل کا علم اور مقلد کا علم خارج ہو جائیگا۔ اسلئے استدلال کی

میر سید شریف فرماتے ہیں :"فقوله خطاب الله تعالى" خطاب اسم بمعنی کلام ہے اور مصدر بھی آتا ہے، اس وقت معنی ہوگا کسی کے سامنے بالمشافہ کلام کرنا، صراح میں ذکر کیا گیا ہے "خطاب سخن در روی گفتن"، کسی کے سامنے کلام کرنا خطاب ہے۔ یہاں دونوں معانی لئے جا سکتے ہیں۔

والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقى فى الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اى الطلب وهواما طلب الفعل جازما كالايجاب أوغير جازم كالندب واما طلب الترک جازما كالتحريم أوغير جازم كالكراهة أوالتخيير اى الأباحة.(تنقیح وتوضیح)

حکم کی تعریف :''والحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بالاقتضاء أو التخيير وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما''(التنقیح)

حکم کی بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے۔حکم،اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو متعلق ہے مکلفین کے افعال سے یا اس میں طلب پائی جائے یا اختیار پایا جائے۔

بعض حضرات نے ''اوالوضع'' کی قید کو زائد کیا تاکہ حکم بالسببیۃ والشرطیۃ وغیرہ داخل ہو جائے۔

قید میں تکرار ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اگر تکرار تسلیم کر لیا جائے تو پھر فائدہ سے خالی نہیں،اس لئے کہ ''التصريح بما علم التزاما'' کا فائدہ حاصل ہوگا،وہم کا ازالہ ہوگا،اور زیادتی وضاحت ہوگی ضروری نہیں کہ ہر قید احترازی ہو،اس طرح کے فوائد جو ابھی ذکر کئے ہیں،تعریفات میں ان کا استعمال عام مشہور و معروف ہے۔

قوله كالايجاب :ظاہر یہ ہے کہ یہ عام ہے فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے،کاف اگرچہ چاہتا ہے طلب مجزوم کے ایک اور فرد کو لیکن کافی ہے اس میں افراد ذہنیہ،لیکن اس صورت میں جزم کو عام رکھا جائے گا جو ظن اور قطع دونوں کو شامل ہے،ظن کا اعتبار کرتے ہوئے واجب کو شامل ہے اور قطع کا اعتبار کرتے ہوئے فرض کو شامل ہے،ورنہ صرف قطع کا اعتبار کریں تو صرف فرض کو شامل ہے۔

قوله ولما عرف الفقه المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى انما هورأى بعض الأشاعرة فكل ذلک لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعى بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهوههنا الكلام النفسى

مصنف توضیح میں بیان کرتے ہیں: یہ تعریف منقول ہے علامہ اشعری رحمہ اللہ سے، "فقول خطاب اللہ" یہ تمام خطابات کوشامل ہے۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :وقولہ المتعلق بافعال المکلفین ،اس قید سے وہ نکل جائیں گے جو اس طرح نہیں، تو حد(تعریف) میں باقی رہے گا مثلاً "خلقکم وما تعملون" کے باوجود اس کے کہ یہ حکم نہیں۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں : تنقیح میں "بالاقتضاء" ذکر کیا گیا ہے جس سے مراد "طلب" ہے طلب فعل جازما ہو جیسے ایجاب، یا غیر جازم جیسے ندب، یا طلب ترک فعل ہو جازما جیسے تحریم، یا غیر جازم ہو جیسے کراھیۃ۔ تنقیح میں اُوالتخییر ذکر ہے اس سے مراد اباحت ہے۔

الأزلي ومن ذهب الى الكلام لايسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أوالكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :ولما عرف الفقہ الخ، کتب شافعیہ میں مذکور ہے کہ حکم کی تعریف یہ ہے "خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین الخ" یہ تعریف ہے حکم شرعی کی۔ فقہ کی تعریف میں جو حکم مذکور ہے یہ اس کی تعریف نہیں کیونکہ وہ حکم لغوی معتبر ہے مصنف اس طرف گئے ہیں کہ یہ تعریف ہے حکم کی جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے لیکن شرعی کی قید

میر سید شریف فرماتے ہیں :مصنف کا قول "خطاب اللہ" میں خطاب دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ خطاب اگر اسم ہو تو بمعنی کلام کے ہے، اور اگر مصدر ہو تو بمعنی تکلم کے ہے۔ جب خطاب بمعنی کلام کے ہو تو "بالاقتضاء اُوالتخییر" کا تعلق ہوگا "المتعلق" سے، اور خطاب بمعنی تکلم کے ہو تو اس صورت میں "بالاقتضاء اُوالتخییر" تفسیر ہوں گے کیونکہ باء کثیر طور پر تفسیر کیلئے بھی استعمال ہوتی ہے جیسے "اکرمتہ بالانعام" میں نے اس کی عزت کی انعام کے ذریعے انعام اکرام کی تفسیر اور بیان ہے، اس طرح "اھنتہ بالضرب" میں نے اسے رسوا کیا مار کے ذریعے، ضرب اھانۃ کی تفسیر و وضاحت ہے۔

اعتراض: خطاب کا معنی ہے "توجہ الکلام نحو احد للافہام" کلام کا متوجہ ہونا کسی ایک طرف سمجھانے کیلئے، اللہ تعالی کا خطاب ازل میں ہے، ازل میں کوئی ایک بھی نہیں تھا کہ خطاب اس کی طرف متوجہ ہوتا تو خطاب کا ذکر کس طرح صحیح ہے؟

جواب: خطاب کا یہاں مطلب لیا ہے کلام جو متعلق ہو اقتضاء وتخییر سے، اقتضاء سے مراد ایجاب وتحریم ہے اور تخییر سے

زائد ہے۔اور یہ حکم شرعی کی تعریف ہے یہ قول ہے اشاعرہ کا،لیکن یہ ان کی کتب میں واضح طور پر مذکور نہیں۔

حکم شرعی میں اشاعرہ کے اقوال :بعض اشاعرہ نے کہا حکم شرعی یہ ہے''خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین''اور خطاب لغت میں کہا جاتا ہے''توجیہ الکلام نحو الغیر للافھام''کلام کو غیر کی طرف سمجھانے کیلئے متوجہ کرنا،پھر اس معنی سے منقول کر کے خطاب کا اطلاق''ما یقع بہ التخاطب''پر کر دیا گیا۔وہ یہاں کلام

مراد اباحت ہے،یا مراد ہے''توجہ الخطاب الی العباد فی الازل لیفھموا بعد ما وجدوا''خطاب بندوں کی طرف ازل میں اس طرح متوجہ ہوا کہ جب وہ معرض وجود میں آئیں تو سمجھ جائیں۔(السید)

قولہ جمیع الخطابات :یعنی برابر ہے کہ وہ خطابات ہوں جو کسی چیز سے متعلق نہ ہوں بالکل جیسے متشابہات بیشک وہ ہمارے نزدیک علم العباد میں کسی چیز سے متعلق نہیں،جیسے الم،المص،کھیعص وغیرہ۔یا ان کا تعلق اذکار سے ہو افعال سے نہ ہو،یا ان کا تعلق اللہ تعالی کی ذات یا صفات ثبوتیہ یا صفات سلبیہ سے تعلق ہو،یا ان کا تعلق اللہ تعالی کے افعال سے ہو جیسے زمین وآسمان کو پیدا کرنا،یا ان کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو لیکن وضع الشرع کے طریقہ پر نہیں جیسے قصص ومواعظ۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :نحو،سے مراد پر وہ جو مشتمل ہو بندوں کے افعال میں سے کسی فعل پر،تو یہ شامل ہے قصص ومواعظ کو۔

تنبیہ :اس آیۃ کی بقاء تعریف میں باعتبار اللہ تعالی کے قول''وما تعملون''کے ہے،لیکن ارشاد باری تعالی''خلقکم''متعلق ہے اللہ تعالی کے فعل اور بندوں کی ذوات سے۔''واللہ خلقکم وما تعملون''میں معتزلہ کا رد ہے کہ وہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اس میں اگر''ما نافیہ''ہو تو توبیخ ہے کہ تم اللہ تعالی کے امر کے مطابق نہیں کر رہے حالانکہ اللہ تعالی مستحق ہے کہ اس کی اطاعت کرو کیونکہ''لانہ خالق لکم بکون امرا بالطاعۃ''اللہ تعالی تمہارا خالق ہے طاعت کے حکم دینے میں۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :تاج المصادر للبیھقی میں اقتضاء کا معنی ذکر کیا گیا ہے''دام باز خواستن''(قرض واپس لینا) اسی میں اشارہ ہے کہ حقوق شرع واجب ہیں بندوں کے ذمہ لازم ہیں جسطرح قرض مقروض پر لازم ہوتا ہے مراد طلب سے علی وجہ الاستعلاء ہے جیسے داین علی وجہ الاستعلاء دین کا مطالبہ کرتا ہے یہاں اقتضاء تخییر کے مقابل ذکر ہے اس لئے استعلاء والا معنی ہی مناسب ہے اقتضاء کا معنی''الطلب علی وجہ التساوی''لینا مناسب نہیں کیونکہ وہ التخییر میں آگیا۔(السید)

نفسی ازلی مراد ہے اور بعض اشاعرہ اس طرف گئے ہیں کہ کلام کو ازل میں خطاب نام نہیں رکھا گیا، انہوں نے خطاب کی تفسیر یہ بیان کی ''الکلام الموجه للافہام'' کلام جو سمجھانے کیلئے متوجہ کی جائے، یا خطاب کا مطلب یہ ہے وہ کلام جس سے مقصود سمجھانا ہو اور وہ سمجھنے کیلئے تیار کی جائے۔

ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لاخطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي ﷺ كاباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لايقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لاحكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي ﷺ وأولي الأمر والسيد فخطابهم ايضا حكم لأنا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الا حكمه. (التلويح)

ومعنى تعلقه بافعال المكلفين: افعال المکلفین سے تعلق کا مطلب یہ ہے کہ مکلفین کے افعال میں سے کسی فعل سے متعلق ہو ورنہ کوئی حکم نہیں پایا جائے گا جب کہ ایسا کوئی خطاب نہیں جسکا تعلق جمیع افعال سے ہو۔

تنبیہ: حکم کی تعریف میں نبی کریم ﷺ کے خواص داخل رہیں گے، جیسا کہ چار سے زائد بیک وقت ازواج کو نکاح میں رکھنا، اسلئے کہ آپ کیلئے خطاب اللہ ہی یہی تھا۔ افعال مکلفین کی قید سے احوال ذات وصفات وتنزیہات باری تعالی خارج ہوں گے، وہ فعل مکلف نہیں۔

اعتراض: خطاب کی اضافت اللہ تعالی کی طرف دلالت کرتی ہے کہ سوائے خطاب اللہ کے کوئی حکم نہ ہو، حالانکہ نبی کریم ﷺ کی طاعت اور اولی الامر کی طاعت بھی واجب ہے اسی طرح غلام کو سید کا حکم ماننا بھی واجب ہے، یہ سب

قوله وهو اما طلب الفعل جازما: جزم کا لغوی معنی ہے قطعی، اس طرح کنز اللغات میں اور تاج المصادر میں ذکر کیا گیا ہے، یہ منصوب ہے کہ حال واقع ہے فاعل سے، اس حال میں کہ اللہ تعالی نے قطعی طور پر طلب کیا ہے، یا حال ہے مفعول سے، اس حال میں کہ فعل کو قطعی طور پر طلب کیا۔ یا یہ صفت ہے مصدر محذوف کی ''ای طلبا جازما'' جائز ہے کہ ''هذا زيد قائما'' کے قبیلہ سے ہو طالب کے جازم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا کلام شبہہ عدم طلب سے منقطع ہو۔ طلب کے جازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ طلب بذاتہ عدم کے احتمال سے منقطع ہو یہاں تک کہ قرائن کے ذریعے متقرر اور مؤکد ہو۔ فعل کے جازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے غیر ارادہ منقطع ہو۔ تینوں صورتوں میں سے پہلی صورت میں اسناد حقیقی ہے اور باقیوں میں مجازی۔ (السید)

خطاب ہیں حکم کی تعریف جامع نہ رہی؟

جواب: ان سب کی طاعت اس لئے واجب ہے کہ اللہ تعالی نے اسے واجب کیا ہے، اس لئے حقیقت میں حکم صرف رب تعالی ہی کا ہے۔

ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وافعالهم والأخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون" مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالأفعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لاحاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال فى صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر. (التلويح)

اعتراض: حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ خطاب اللہ میں تو وہ واقعات وقصص بھی آ جائیں گے جو مکلفین کے احوال وافعال کی وضاحت کرتے ہیں اور وہ اخبار بھی داخل ہو جائیں گی جن کا تعلق ان کے اعمال سے ہوگا جیسے ارشاد باری تعالی "واللہ خلقکم وما تعملون" باوجود اس کے کہ یہ احکام نہیں؟

جواب نمبر ۱: حکم کی تعریف "خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين" کے ساتھ اسی لئے "بالاقتضاء أو التخيير" کی قید کا اضافہ کیا تا کہ تعریف جامع اور مانع ہو جائے۔ اسلئے کہ خطاب کا تعلق قصص کے ساتھ اور خطاب کا تعلق اعمال کی اخبار سے اس تعلق میں اقتضاء وتخییر نہیں، کیونکہ تخییر کا مطلب یہ ہے کہ مکلف کیلئے فعل وترک دونوں ہی مباح ہیں اور اقتضاء کا مطلب یہ ہے کہ طلب فعل پائی جائے اور ترک کی ممانعت پائی جائے وہ ہے ایجاب یا منع ترک نہ پائی جائے تو وہ ہے ندب، یا طلب ترک فعل پائی جائے باوجود منع فعل کے وہ ہے تحریم، یا بغیر منع فعل کے طلب ترک فعل پائی جائے وہ ہے کراھیۃ۔

جواب نمبر ۲: بالاقتضاء أو التخيير، کی قید نہ لگائیں بلکہ حیثیت کی قید لگا لیں، مطلب یہ ہوا اللہ کا خطاب متعلق فعل مکلف

مصنف فرماتے ہیں :وقد زاد البعض أوالوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما۔(التنقیح)

بعض حضرات نے ''بالاقتضاء أوالتخيير '' کے ساتھ ''أوالوضع'' کی قید زیادہ کی ہے تاکہ سببیت وشرطیت وغیرہ کے ذریعے حکم بھی تعریف میں داخل ہو جائے۔

سے اس حیثیت سے کہ وہ فعل مکلف ہو معترضین نے جو نقض پیش کیا ہے ان تمام صورتوں میں خطاب کا تعلق افعال مکلفین سے نہیں، یہ ظاہر بات ہے۔

قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الأول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق، الثاني انه يشمل على كلمة أوهو للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد، الثالث انه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ وزادالبعض الخ،معتزلہ نے اس تعریف پر تین وجہ سے اعتراض کیا ہے۔

ا۔ خطاب تمہارے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث ہے کیونکہ وہ متصف ہے عدم کے بعد حصول سے، جیسے ہمارا قول ''حلت المرأة'' عورت حلال ہوگئی، یعنی پہلے حلال نہیں تھی، یہ معلل بالحادث ہے جیسے ''حلت بالنکاح وحرمت بالطلاق''۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله قد زاد البعض أوالوضع ،وضع ضد ہے رفع کی،وضع کا معنی یہ ہے ایک چیز کو پست مکان میں رکھنا، اور رفع کا معنی ہے ایک چیز بلند مکان میں رکھنا۔ کبھی وضع کا معنی اتنا ہی آتا ہے ''ایک چیز کو ایک جگہ میں رکھنا'' اور وضع بمعنی تعیین وتخصیص کے بھی آتا ہے۔ یہاں مراد ذکر و بیان ہے یعنی ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے بیان کرنا سببیت وشرطیت وغیرہ کے ذریعے۔(السید)

قوله ونحوهما :سببیت وشرطیت کی مثل سے مراد رکن یا علت یا علامت اور ایک چیز کا دوسری چیز سے مانع ہونا۔(السید)

اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجوب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم

۲۔ تعریف کلمہ اَو پر مشتمل ہے وہ تشکیک وتردید کیلئے ہے جو تعریف وتحدید (حد بیان کرنے) کے منافی ہے۔
۳۔ تعریف احکام وضعیہ کیلئے جامع نہیں جیسے سببیت دلوک وجوب صلوۃ کیلئے، اور شرطیہ طہارت نماز کیلئے، نجاست کا مانع ہونا نماز سے، مصنف نے خطاب وضعی کی تعریف میں مانعیت کا ذکر چھوڑ دیا ہے۔

فاجابت الاشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أو ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلايمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضعي اى وضع الشارع وجعله. (التلويح)

اشاعرہ نے جوابات دیئے ہیں :

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حکم حاصل ہوتا ہے عدم کے بعد، بلکہ تعلق پہلے نہیں تھا خطاب کے بعد تعلق حاصل ہوا، معنی یہ ہے کہ حلت کا تعلق پہلے حاصل نہیں تھا جواب حاصل ہوا، حاصل کلام یہ ہے کہ تعلیل حکم بالحادث ممنوع ہے بلکہ حدوث کی تاثیر اس طرح اس میں پائی گئی ہے کہ حادث کیلئے صحیح علامت ومعرف بننا

قولہ أو التخيير: حکم تکلیفی میں تخییر کو داخل کرنا محض اصطلاح ہے ورنہ لغت میں تکلیف کا معنی ہے تھکن اور مشقت برداشت کرنا، اور تخییر میں جب فعل وترک میں اختیار پایا جاتا ہے تو اس میں تکلیف نہیں پائی جاتی۔ کنز اللغات میں تکلیف کا ترجمہ کیا گیا ہے "رنج برنہادن برکسی" (کسی کو تکلیف پہنچانا) اسی طرح تاج المصادر میں بھی ذکر کیا گیا ہے۔ (السید)

یذکر الوضعی لأنه داخل فی الاقتضاء أو التخییر لأن المعنی من کون الدلوک سببا للصلوۃ انه اذا وجد الدلوک وجبت الصلوۃ حینئذ والوجوب من باب الاقتضاء لکن الحق هو الاول لأن المفهوم من الحکم الوضعی تعلق شیٔ بشیٔ آخر والمفهوم من الحکم التکلیفی لیس هذا ولزوم احدهما الآخر فی صورۃ لایدل علی اتحادهما نوعا. (توضیح)

مصنف توضیح میں بیان فرماتے ہیں :بیشک خطاب کی دو قسمیں ہیں۔ تکلیفی اور وضعی، تکلیفی وہ ہے جو متعلق ہوا فعال مکلفین سے بالاقتضاء ہو یا بالتخییر ہو۔ وضعی وہ ہے کہ خطاب پایا جائے کہ یہ سبب ہے فلاں چیز کا اور یہ شرط ہے فلاں چیز کی، جیسے دلوک شمس سبب ہے نماز کا، اور وضوء شرط ہے نماز کی۔ تو جب دو نوع میں سے ایک تکلیفی کا ذکر کیا تو واجب ہو گیا کہ دوسری نوع یعنی وضعی کا بھی ذکر کیا جائے۔

قدم کیلئے جیسے جہان علامت ہے صانع وخالق کیلئے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ''أوْ'' اس مقام میں شک کیلئے نہیں بلکہ تقسیم وتنویع کیلئے ہے، جس سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ محدود کی دو قسمیں ہیں کبھی اس کا تعلق اقتضاء سے ہوگا اور کبھی اس کا تعلق تخییر سے ہوگا، ان دونوں قسموں کو بغیر تفصیل بیان کرنے کے ایک ہی حد میں جمع کرنا ممکن نہیں تھا۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض حضرات نے خطاب وضعی کو حکم میں شامل کیا ہے تو انہوں نے ''بالاقتضاء أوالتخییر'' کے ساتھ ''اوالوضع'' کی قید بڑھائی ہے تا کہ حکم کی تعریف عام ہو جائے اور خطاب وضعی کو بھی شامل ہو جائے۔ ''أوالوضع'' سے مراد ہے کہ شارع نے اسے بنایا ہو، وضع کیا ہو۔

واجاب بعضهم بأنا لانسلم ان خطاب الوضع حکم ونحن لانسمیه حکما وان اصطلح غیرنا علی تسمیته حکما فلامشاحة معه وعلیه تغییر التعریف ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخییر اعم من الصریحی والضمنی وخطاب الوضع من قبیل الضمنی اذ معنی سببیة الدلوک وجوب الصلوۃ عنده ومعنی شرطیة الطهارۃ وجوبها فی الصلوۃ أو حرمة

قولہ کالدلوک :دلوک، کا معنی سورج کا وسط سماء میں قیام، اور غروب ہونا۔ یہاں مراد ثانی ہے وہی سبب ہے نماز کا، جیسے رب تعالی نے فرمایا ''اقم الصلوۃ لدلوک الشمس'' (السید)

لیکن صحیح یہ ہے ''دلوک شمس'' کا معنی سورج کا ڈھل جانا۔

بعض حضرات نے وضعی کی قید نہیں لگائی کہ وضعی اقتضاء یا تخییر میں داخل ہے،اس لئے کہ دلوک شمس کا نماز کیلئے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب دلوک شمس پایا جائے تو نماز واجب ہوگی،وجوب اقتضاء سے ہے۔

مصنف کا مختار پہلا قول ہے کہ وضع کی قید لگائی جائے اس لئے کہ حکم وضعی کا مطلب یہ ہے ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے ہو،اور حکم تکلیفی کا مطلب یہ نہیں بلکہ اس میں اقتضاء یا تخییر پائی جاتی ہے۔اگر ایک چیز دوسری کو صورت کے لحاظ سے مستلزم ہو تو یہ ان دونوں کے درمیان اتحاد پر دلالت نہیں کر رہی۔

مصنف نے اُوالوضع کی قید کو حق کہا: دلیل اس پر یہ دی کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں تکلیفی اور وضعی،جب ایک کو ذکر کیا جائے تو واجب ہے کہ دوسری قسم کو بھی ذکر کیا جائے،خطاب وضعی کو اقتضاء وتخییر یعنی تکلیفی میں داخل کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں،اسلئے کہ دونوں کے مفہوم متغایر ہیں،بعض صورتوں میں ایک کا لزوم دوسرے کو ان میں اتحاد ثابت نہیں کرتا۔

الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها أووجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء أو التخيير اى في التكليفي لأنهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لايدل على اتحادهما. (التلويح)

جواب نمبر۲: بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہے اسلئے ہم پر کوئی اعتراض وارد نہیں اور نہ ہی ہم پر کوئی عیب ہے،اگر چہ ہمارے بعض اغیار نے حکم نام رکھا ہے۔تو ان کو ہی اعتراض کا جواب دینے کی ضرورت ہے ہاں اگر ہم بھی تسلیم کرلیں کہ خطاب وضعی حکم ہے تو پھر بھی ''اُوالوضع'' کی قید لگانے کی ضرورت نہیں،اسلئے کہ اقتضاء وتخییر عام ہیں صریحی ہوں یا ضمنی،خطاب وضع ضمنی میں داخل ہے۔

سب اسباب وشرائط وغیرہ کی نسبت رب تعالی کی طرف ہی ہوگی،یعنی دلوک شمس سبب ہے وجوب صلوۃ کیلئے عند اللہ، اسلئے یہ اقتضاء میں ضمنا داخل ہے،سب میں یہی اعتبار کریں،شرطیہ طہارت نماز کیلئے،اور عدم طہارت کا مانع صلوۃ ہونا،نجاست کا نماز سے مانع ہونا یعنی نجاست کے ہوتے ہوئے نماز کا حرام ہونا،اور حالت نماز میں نجاست کا زائل کرنا واجب ہونا،اسی طرح تمام اسباب وموانع وشرائط کو رب تعالی کی طرف منسوب کر کے اقتضاء ضمنی میں داخل کرلیا

مصنف بیان فرماتے ہیں: وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا اى بعض المتاخرين من متابعي الاشعرى قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امرالى آخر. (تنقيح وتوضيح)

پھر اسی کی وضاحت توضیح میں مصنف نے بیان کی ہے کہ علامہ اشعری رحمہ اللہ کے بعض متبعین نے یہ کہا کہ حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالی الخ ہے لیکن مطلقاً حکم کی تعریف یہ ہے "ایک چیز کا اسناد دوسری چیز کی طرف" (التنقیح والتوضیح)

(اسناد کا اصطلاحی مطلب ہی نسبت تامہ ہے، اس لئے یہ قید لگانے کی کوئی خاص ضرورت نہیں کہ اس لحاظ پر مخاطب کو فائدہ تامہ حاصل ہو، بعض حضرات یہ قید بڑھاتے ہیں کیونکہ وہ اسناد کا لغوی معنی فقط نسب لیتے ہیں، تو وہ یہ قید بڑھا کر نسبت غیر تامہ کو نکال دیتے ہیں۔ راقم)

جائے گا۔

وانت خبير بانه لاتوجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي فى تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلأنه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاىّ ضررله فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطا له أوسببا أومانعا. (التلويح)

علامہ تفتازانی نے لاتوجيه لهذا الكلام سے مصنف کے قول کو ضعیف قرار دیا: اس کلام کی بالکل توجیہ نہیں پائی گئی۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ خصم خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں مانتا بلکہ بعض اقسام خطاب کو حکم کہتا ہے اور بعض کو نہیں تو کیسے واجب ہے ذکر وضعی تعریف حکم میں بلکہ صحیح کس طرح ہے۔

۲۔ دوسری وجہ کہ یہ کہا جائے کہ خطاب وضعی تعریف سے خارج ماننا ہی ممنوع ہے کیونکہ خطاب تکلیفی عام ہے جو خطاب وضعی کو بھی شامل ہے تو کون سا نقصان ہے کہ دونوں کے مفہوموں میں تغایر پایا جائے، بلکہ عام اور خاص کا مفہوم متحد کیسے ہوسکتا ہے۔

علاوہ اس کے خطاب وضعی کا مفہوم یہ ہے ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے اس میں مسامحت ہے، کیونکہ یہ عام ہے حالانکہ اس کا مفہوم خاص ہے وہ یہ ہے کہ خطاب وضعی کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے اس طرح ہو کہ

مصنف فرماتے ہیں :والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا، بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (التنقیح والتوضیح)

فقہاء کرام جو چیز خطاب کے ذریعے ثابت ہوا سے مجازا حکم کہتے، جیسے ماوجب پر وجوب اور ماحرم پر حرمۃ کا اطلاق

وہ اس کیلئے شرط ہو یا سبب ہو یا مانع ہو۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله وبعضهم عرف الخ ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لأحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مقيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع. (التلويح)

بعض مختصرات میں ذکر کیا گیا ہے کہ حکم کی تعریف میں خطاب اللہ اشارہ ہے حکم شرعی معہود کی طرف، اور کثیر کتب میں تصریح کی گئی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ ہے۔

تو مصنف نے اس سے وہم کیا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ تعریف مطلقا حکم کی ہے اور بعض کے نزدیک یہ تعریف حکم شرعی کی ہے، حالانکہ یہ تعریف حکم شرعی کی ہونے میں اشاعرہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں، بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ یہ

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وبعضهم الخ ،ضمیر لوٹ رہی علماء کی طرف جن کا ذکر مصنف نے "كما رأيت فحول العلماء" سے کیا۔ ظاہر یہ ہے کہ مطلق حکم کی تعریف ہوگی "اسناد امر الی امر آخر" یا تعریف ہوگی "خطاب اللہ" یا تعریف ہوگی "خطاب الله المتعلق بالافعال" یا تعریف ہوگی "خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين مطلقا" مناسب یہی ہے کہ یہ وہم نہ کیا جائے کہ اس فریق کے نزدیک حکم شرعی عام ہے اس سے جو شرع پر موقوف نہ ہو۔ بلکہ صحیح یہی ہے کہ اس فریق کے نزدیک حکم شرعی وہی ہے جو شرع پر موقوف ہو۔

مجازاً کرتے ہیں۔ یہ مصدر کا اطلاق مفعول پر ہے جیسے خلق کا اطلاق مخلوق پر ہے، یہ مشہور ہے، اسے منقول اصطلاحی کہا جائے گا، یعنی اصطلاح میں اسے حقیقت کا درجہ ہی حاصل ہے۔

تعریف حکم شرعی کی ہے۔

قوله فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية. (التلويح)

یعنی مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ حکم کا معنی ہے "اسناد امر الی امر آخر" یہ اسی تقدیر پر ہے جبکہ خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو اور خطاب اللہ کا معنی ہی اسناد امر الی امر آخر لیا جائے اور یہ معنی نہ لیا جائے کہ حکم کا معنی ہے "**خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف**" ورنہ شرعیہ کے ذکر میں تکرار ہوگا جبکہ گزر چکا ہے کہ شرعی اس تقدیر پر کہ جس سے خطاب شرع وارد ہو نہ کہ وہ جو شرع پر موقوف ہو۔

اعتراض: اس صورت میں تو احکام شرعیہ میں وجوب ایمان داخل ہو جائے گا حالانکہ وہ فقہ نہیں؟

جواب: وہ عملیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا۔ (التلویح)

وجوب ایمان کو حکم سے کیسے خارج کیا گیا: مصنف نے بیان کیا ہے کہ جب یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو شرعی کا معنی ہوگا "**ما يتوقف على الشرع**" جو موقوف ہو شرع پر۔ یہ قید لگانے کا مقصد ہی یہ ہے کہ وجوب ایمان وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں کہ وہ شرع پر موقوف نہیں اور جب یہ تعریف حکم شرعی کی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ شرعی وہ ہے جس سے خطاب شرع وارد ہو، وہ مراد نہیں جو شرع پر موقوف ہو، ورنہ حد محدود سے عام ہو جائے گی وجوب ایمان کو بھی شامل ہو جائے گی حالانکہ محدود اسے شامل نہیں کیونکہ وجوب ایمان شرع پر موقوف نہیں۔

علامہ اشعری یہ نہیں کہتے کہ عقلی حکم کو حکم ہی نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ حکم عقلی اور حکم شرعی دونوں کو حکم کہتے ہیں، ہاں البتہ بعض اشاعرہ نے مطلقاً حکم عقلی کا انکار کیا ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ والفقہاء الخ، اس سے مراد بعض اصولیین ہیں، علماء اصول کبھی فقہاء نہیں ہوتے بلکہ وہ صرف دلائل کو جانتے ہیں جیسے ہمارے زمانے کے علماء ہیں۔ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ فقہ اجتہاد ہے،

یرد علیه ای علی تعریف الحکم وھو خطاب اللہ تعالی الی آخرہ ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ھو ای لا الخطاب فلایکون ما ذکر تعریفا للحکم المصطلح بین الفقهاء وھو المقصود بالتعریف ھنا۔(تنقیح وتوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :یرد علیہ الخ،حکم کی تعریف جب خطاب اللہ سے کی جائے تو حکم کی تعریف پر اعتراض وارد ہوگا کہ

قولہ بطریق اطلاق المصدر علی المفعول ،خطاب کا اطلاق تین معانی پر ہے" کلام،تکلم،اور اثر تکلم" اثر تکلم کی مثال ایجاب وتحریم وغیرہ ہے۔خطاب بمعنی کلام اسم ہے مصدر نہیں،اور خطاب بمعنی اثر تکلم وجوب نہیں جیسے خلق بمعنی مخلوق،اس لئے کہ وجوب مفعول نہیں،اور مخلوق مفعول ہے۔اب یہاں دوسرا معنی لیا جائے گا تکلم،کیونکہ وجوب عمل متکلم سے قول کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔جیسے کہا جائے"ھذا العمل واجب أوحرام"

قوله والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المحكوم. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ والفقہاء یطلقونہ الخ،مراد یہ ہے کہ اصطلاح فقہاء میں حقیقی معنی حکم کا یہ ہے کہ وہ چیز جو خطاب سے ثابت ہو وجوب اور حرمت وغیرہ اسے حکم کہا جاتا ہے اور وہ مجاز لغوی کے طور پر مراد ہو سکتے ہیں یعنی مصدر کا اطلاق مفعول پر ہے،مطلب یہ ہے کہ حکم کا اطلاق محکوم بہ پر ہے۔(التلویح)

قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد فى الكتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب قوله افعل وليس للفعل

اور ہمارے زمانے میں اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔(السید)

اصطلاح میں حکم اسے کہا جاتا ہے جو خطاب سے ثابت ہو، خود خطاب تو حکم نہیں کہا جاتا، تو یہ فقہاء کے مصطلح حکم کی تعریف نہیں، حالانکہ یہاں مقصود یہی ہے۔

قولہ یردعلیہ الخ، مصنف کے اس قول سے اشارہ ہے حکم کی تعریف پر بعض کے جوابات کے۔

ا۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم سے مراد وہ حکم ہے جو اصطلاح فقہاء میں معتبر ہے، فقہاء کا مصطلح حکم وہ ہے جو خطاب سے ثابت ہو یعنی وجوب اور حرمت وغیرہ یہ مکلف کی صفات ہیں، نفس خطاب مراد نہیں جو اللہ کی صفات سے ہے، کتب شافعیہ میں یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے؟

اس کا جواب چند وجہ سے دیا گیا ہے۔

پہلا جواب: جس طرح حکم سے مراد "ماحکم بہ" اسی طرح خطاب سے مراد "ماخوطب بہ" اس پر قرینہ عقلیہ پایا گیا ہے،

منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلک تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى اصول ابن الحاجب. (التلويح)

قولہ یردعلیہ الخ، مصنف کے اس قول سے اشارہ ہے حکم کی تعریف پر بعض کے جوابات کے۔

ا۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم سے مراد وہ حکم ہے جو اصطلاح فقہاء میں معتبر ہے، فقہاء کا مصطلح حکم وہ ہے جو خطاب سے ثابت ہو یعنی وجوب اور حرمت وغیرہ یہ مکلف کی صفات ہیں، نفس خطاب مراد نہیں جو اللہ کی صفات سے ہے، کتب شافعیہ میں یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے؟

اس کا جواب چند وجہ سے دیا گیا ہے۔

پہلا جواب: جس طرح حکم سے مراد "ماحکم بہ" اسی طرح خطاب سے مراد "ماخوطب بہ" اس پر قرینہ عقلیہ پایا گیا ہے، کیونکہ وجوب نفس کلام اللہ نہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ وایضا یخرج، بچے کے فعل کے نکل جانے سے جو اعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ "المتعلق بافعال المکلفین" میں حذف مضاف ہو "ای بجنس افعال المکلفین" اس میں مکلفین کے افعال خاص نہیں بلکہ جنس افعال المکلفین مراد ہیں جو بچے کے افعال کو بھی شامل ہیں۔ (السید)

کیونکہ وجوب نفس کلام اللہ نہیں۔

دوسرا جواب: حکم اصل میں ایجاب وتحریم ہیں، وجوب وحرمت پر حکم کا اطلاق تسامح پر مبنی ہے۔

تیسرا جواب: جو علامہ محقق عضد الملۃ والدین نے دیا ہے کہ حکم نفس خطاب اللہ ہے تو ایجاب اس کا قول ہے "افعل" یہ اس کے فعل کی صفت حقیقیہ نہیں کیونکہ قول کا تعلق معدوم سے ہے فعل موجود سے نہیں۔

جب نسبت ہو حاکم کی طرف تو اس کا نام ایجاب ہے، اور جب نسبت کی جائے "ما فیہ الحکم" کی طرف تو وہ فعل ہے اس کا نام وجوب ہے، تو یہ دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ وہ کبھی اقسام حکم بناتے ہیں، وجوب وحرمت ذکر کرتے ہیں اور کبھی ایجاب وتحریم، اور کبھی وجوب وتحریم ذکر کرتے ہیں، جیسا کہ ابن حاجب کے اصول میں ہے۔

دوسرا جواب: حکم اصل میں ایجاب وتحریم ہیں، وجوب وحرمت پر حکم کا اطلاق تسامح پر مبنی ہے۔

تیسرا جواب: جو علامہ محقق عضد الملۃ والدین نے دیا ہے کہ حکم نفس خطاب اللہ ہے تو ایجاب اس کا قول ہے "افعل" یہ اس کے فعل کی صفت حقیقیہ نہیں کیونکہ قول کا تعلق معدوم سے ہے فعل موجود سے نہیں۔

جب نسبت ہو حاکم کی طرف تو اس کا نام ایجاب ہے، اور جب نسبت کی جائے "ما فیہ الحکم" کی طرف تو وہ فعل ہے اس کا نام وجوب ہے، تو یہ دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ وہ کبھی اقسام حکم بناتے ہیں، وجوب وحرمت ذکر کرتے ہیں اور کبھی ایجاب وتحریم، اور کبھی وجوب وتحریم ذکر کرتے ہیں، جیسا کہ ابن حاجب کے اصول میں ہے۔

الثانی انه غیر منعکس لخروج الاحکام المتعلقة بافعال الصبیان فالأولی ان یقال المتعلق بافعال العباد وقد أجیب عن ذلک فی کتبهم بأن الأحکام التی یتوهم تعلقها بفعل الصبی انما هی متعلقة بفعل الولی مثلا یجب علیه اداء الحقوق من مال الصبی ورده المصنف اولا بأنه لایصح فی جواز بیعه وصحة اسلامه وصلوته وکونها مندوبة وثانیها بأنها تعلق الحق بمال الصبی أو ذمته حکم شرعی واداء الولی حکم آخر مترتب علیه وهذا السؤال لایتأتی علی مذهب من عرف الحکم بهذا التعریف فانهم مصرحون بان لاحکم بالنسبة الی الصبی الا وجوب الأداء من ماله وذلک علی الولی ثم لایخفی ان تعلق الحق بماله أو ذمته لایدخل فی تعریف الحکم

وایضا یخرج ما یتعلق بفعل الصبی کجوازبیعه وصحة اسلامه وصلواته وکونها مندوبة ونحو ذلک فانه لیس بمتعلق بافعال المکلفین مع انه حکم فان قیل هوحکم باعتبارتعلقه بفعل ولیه قلنا هذا فی الاسلام والصلوة لاتصح واما فی غیرالاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله أوبذمته حکم شرعی ثم اداء الولی حکم آخرمترتب علی الاول لا عینه وسیجئ فی باب الحکم الاحکام المتعلقة بافعاله فینبغی ان یقال بافعال العباد .(تنقیح وتوضیح)

دوسرا اعتراض: مصنف بیان کرتے ہیں "وایضا یخرج ما یتعلق بفعل الصبی" حکم کی تعریف سے بچے کا فعل خارج ہوگیا جیسے اس کی بیع اور اس کے اسلام کا صحیح ہونا اور اس کی نماز کا صحیح اور مستحب ہونا وغیرہ یہ سب افعال حکم ہیں لیکن افعال مکلفین سے متعلق نہیں ہیں۔

وان اقیم العباد مقام المکلفین لانتفاء التعلق بالأفعال وبأن الصحة والفساد لیسا من الأحکام الشرعیة لأن کون المآتی موافقا لما ورد به الشرع أومخالفا امریعریف بالعقل ککون الشخص مصلیا أوتارکا للصلوة ومعنی جوازالبیع صحته ومعنی کون صلوته مندوبة ان الولی مأموربأن یحرضه علی الصلوة ویأمره بها لقوله علیه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع.(التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :الثانی انه غیرمنعکس الخ، دوسرا اعتراض تعریف کے جامع نہ ہونے سے متعلق ہے، یعنی حکم کی تعریف جامع نہیں اس سے بچوں کے افعال خارج ہورہے ہیں، اسی لئے مصنف نے کہا ہے کہ "المتعلق بافعال العباد" ہونا چاہئے تاکہ تعریف بچوں کے افعال کو بھی شامل ہوجائے، کتب شافعیہ میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ احکام جن کے بارے میں یہ وہم ہے کہ یہ بچے کے فعل سے متعلق ہیں وہ حقیقت میں بچے کے ولی کے فعل کے متعلق ہیں، مثلاً بچے کے حقوق مالیہ کا ادا کرنا اس کے ولی پر واجب ہے۔

مصنف نے اس کا رد کیا دو وجہ سے:۱۔ ایک یہ کہ بچے کی طرف سے ولی کا اسلام قبول کرنا اور بچے کی طرف سے ولی کا نماز ادا کرنا کہ وہ نماز بچے کی طرف سے صحیح ہو اور بچے کی طرف سے مستحب ہو یہ قول صحیح نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ رد یہ ہے کہ حق (زکوۃ) کا تعلق بچے کے مال سے ہے یا اس کے ذمہ حکم شرعی ہے، اور ولی کا اداء کرنا علیحدہ حکم ہے جو اس پر مرتب ہے۔

علامہ تفتازانی دوسری وجہ رد کو ضعیف قرار دیتے ہیں : کہ یہ سوال حکم کی یہ تعریف (جس پر اعتراض وارد ہورہے

فان قیل هو حکم باعتبار تعلقه بفعل ولیه : یہ بعض حضرات کا جواب ہے کہ بچے کا فعل اس کے ولی سے متعلق ہوتا ہے اس لحاظ پر مکلف کے فعل ہی متعلق ہے۔

مصنف اس کا رد کرتے ہیں : کہ یہ قول اسلام اور نماز میں صحیح نہیں، غیر اسلام وصلوۃ میں جو حقوق متعلق ہیں اس کے مال سے یا اور کوئی حکم شرعی اس کے ذمہ میں ہو، پھر بھی ولی کا ادا کرنا علیحدہ حکم ہے پہلے حکم پر مرتب ہے، پہلے حکم کا عین نہیں۔ اس کا ذکر ان شاء اللہ "باب الحکم الاحکام المتعلقه بافعاله" میں آئے گا۔ اس لئے مناسب یہ "المتعلق بافعال المکلفین" جگہ "بافعال العباد" ذکر کیا جائے تا کہ افعال الصبی کو بھی تعریف شامل ہو جائے۔

ویخرج منه ما ثبت بالقیاس اذ لا خطاب هنا الا ان یقال اعلم ان المصادر قد یقع ظرفا نحو آتیک طلوع الفجر ای وقت طلوعه فقوله الا ان یقال من هذا القبیل فانه استثناء مفرغ من قوله ویخرج منه ما ثبت بالقیاس ای فی جمیع الأوقات الا وقت قوله فی جواب الاشکال یدرک بالقیاس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقیاس فان القیاس مظهر للحکم لا مثبت فاندفع الاشکال. (تنقیح وتوضیح)

تیسرا اعتراض : مصنف فرماتے ہیں: یخرج منه ما ثبت بالقیاس، حکم کی تعریف سے وہ خارج ہو جائے گا جو قیاس

ہیں) کرنے والوں پر وارد نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ بچے کی طرف منسوب حکم صرف یہی ہے کہ اس پر مال سے حق (زکوۃ) ادا کرنا واجب ہے اور اداء کرنے والا وجوب اس کے ولی پر ہے۔ پھر یہ بھی مخفی نہیں کہ بیشک حق کا تعلق اس کے مال سے یا اس کے ذمہ حکم کی تعریف میں داخل ہی نہیں۔

مکلفین کی جگہ عباد کو رکھنے والا قول بھی تفتازانی کے نزدیک ضعیف ہے ، یعنی بچے کے افعال پر مکلفین کے افعال سچے نہیں آ رہے اس لئے "افعال العباد" کہا جائے تا کہ بچے کے افعال کو بھی شامل ہو جائے، یہ قول اس لئے ضعیف ہے کہ صحت وفساد احکام شرعیہ سے نہیں کیونکہ کسی کام کا شرع کے موافق ہونا یا مخالف ہونا عقل سے پہچانا جاتا ہے کہ یہ شخص نماز ادا کرنے والا ہے یا نماز کا تارک ہے، اور عقل سے ہی پہچانا جاتا ہے کہ جواز بیع کا مطلب صحت بیع ہے اور نماز کے جواز کا مطلب ہے اس کا مندوب ہونا۔

الثالث ان التعریف غیر متناول للحکم الثابت بالقیاس لعدم خطاب الله تعالی وأجاب بان القیاس مظهر للحکم لا مثبت ولا یخفی علیک ان السؤال وارد فیما ثبت بالسنة والاجماع ایضا والجواب ان کلا منهما کاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنی کونهما ادلة

سے ثابت ہو، کیونکہ وہاں خطاب نہیں۔

بعض حضرات نے جواب دیا :الا ان یقال الخ،مگر یہ کہا جائے کہ جو قیاس سے ادراک کیا جاتا ہے خطاب اس میں بھی وارد ہے لیکن قیاس مظہر حکم ہوتا ہے مثبت حکم نہیں ہوتا۔البتہ بظاہر یہی سمجھ آتا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت ہے۔

تنقیح کی عبارت ''الا ان یقال'' کا مطلب خود ہی توضیح میں بیان کرتے ہیں کہ مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں جیسے کہا جائے ''آتیک طلوع الفجر'' مطلب یہ ہے ''وقت طلوع الفجر'' میں تمہارے پاس طلوع فجر کے وقت آؤں گا۔''الا ان یقال'' بھی اسی قبیلے سے ہے، بیشک یہ استثناء مفرغ ہے اس کے قول ''ویخرج منہ ما ثبت بالقیاس'' سے، یعنی جو قیاس سے ثابت ہے وہ حکم کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔جمیع اوقات میں سوائے اس وقت کے ''جو اشکال کا جواب ہے'' جب قیاس سے وہ ظاہر ہو اس میں خطاب وارد ہے۔(فاعتبروا یا اولی الابصار)،(التنقیح والتوضیح)

الأحكام. (التلويح)

ولی کی طرف جواز صلوۃ کو منسوب کرنا بھی صحیح ہے :اس لئے کہ ولی کو حکم دیا گیا کہ وہ بچے کو نماز ادا کرنے پر برانگیختہ کرے، اور اسے نماز ادا کرنے کا حکم دے، جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے ''مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع'' بچے سات سال کے ہو جائیں تو انھیں نماز کا حکم دو۔(التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :تیسرے اعتراض کا تعلق بھی تعریف کے جامع نہ ہونے سے ہے کہ تمہاری حکم کی تعریف جامع نہیں کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے اس کو شامل نہیں، کیونکہ وہ خطاب اللہ نہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے کہ قیاس مظہر حکم ہے مثبت حکم نہیں۔یہ بات مخفی نہیں کہ یہ اعتراض ''ما ثبت بالسنة أو الاجماع'' پر بھی ہو سکتا ہے کہ وہاں بھی خطاب اللہ نہیں، جواب اس کا بھی یہی ہے کہ سنت و اجماع خطاب اللہ کے کاشف و معرف نہیں۔اسی طرح ادلہ اربعہ کا ثبوت واضح ہو گیا۔(التلویح)

قوله كجواز بيعه ،اعتراض :مصنف نے حکم کو چھ قسموں میں منحصر کیا ہے وجوب، ندب، اباحۃ، حرمۃ، کراھۃ التحریم، کراھۃ التنزیہ، ان میں سے جواز بیع کس قسم میں داخل ہے حالانکہ بظاہر کسی قسم میں داخل نہیں۔

جواب: جواز بیع ''وجوب و حرمت و اباحت'' میں داخل ہے اس لئے کہ جواز بیع میں دونوں بدلوں کو تسلیم کرنا واجب ہے، اور انہیں نہ تسلیم کرنا حرام ہے اور مشتری کو مبیع سے انتفاع مباح ہے۔(السید)

قوله وصحة اسلامه :مراد یہ ہے کہ بچے کا اسلام اس کے عقل رکھنے کے بعد صحیح ہے، جب تک اسے عقل حاصل نہ

وایضا یخرج آمنوا وفاعتبروا ای من الحد مع انهما حکم فالمراد بالایمان هنا التصدیق فوجوب التصدیق حکم مع أنه لیس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار ای القیاس حکم مع أنه لیس من افعال الجوارح.(تنقیح وتوضیح)

چوتھا اعتراض: مصنف بیان فرماتے ہیں"وایضا یخرج آمنوا" حکم کی تعریف سے"آمنوا"(ایمان لاؤ) اور"فاعتبروا" خارج ہوجائے گا۔یعنی ایمان سے مراد تصدیق ہے تو وجوب تصدیق حکم ہے باوجود اس کے یہ افعال میں داخل نہیں کیونکہ افعال سے مراد افعال جوارح ہیں اور تصدیق فعل قلب ہے۔اسی طرح قیاس واعتبار حکم ہے لیکن افعال جوارح سے نہیں،تو حکم کی تعریف جامع نہ رہی۔(التنقیح والتوضیح)

الرابع انه غیر شامل للاحکام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الایمان ای التصدیق ووجوب الاعتبار ای القیاس لأن الظاهر من الافعال افعال الجوارح.(التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: چوتھے اعتراض کا یہ مطلب ہے کہ یہ تعریف ان احکام کو شامل نہیں جو افعال قلب سے متعلق ہیں جیسے وجوب ایمان یعنی تصدیق اور وجوب اعتبار یعنی قیاس۔اس لئے کہ ظاہر بات یہی ہے کہ حکم کی تعریف میں"افعال مکلفین" سے مراد افعال جوارح ہیں افعال قلب مراد نہیں۔(التلویح)

افعال جوارح سے مراد وہ افعال ہیں جن کا تعلق ظاہری اعضاء سے ہے۔

ہو اس وقت تک اس کا اسلام صحیح نہیں جیسے مجنون کا اسلام صحیح نہیں۔

مصنف نے"فصل الأمور المعترضة علی الاهلیة"میں بیان کیا ہے کہ عقل بچہ قصدا کفر اختیار کرے تو اس کا کفر بھی احکام آخرت کے لحاظ پر صحیح ہے اور ضمنا احکام دنیا میں بھی معتبر ہے۔(السید)

قوله ونحو ذلک: یعنی بچے سے بیع کا جواز،صحت اسلام وصلوۃ جس طرح ثابت ہیں اسی طرح اور اس کی مثل ہبہ قبول کرنا،نکاح کرنا،اجارہ،روزے کا صحیح ہونا اور حج کا صحیح ہونا اور حج اور روزہ کا اس کیلئے مستحب ہونا بھی ثابت ہیں، اور طلاق اور عتاق اور ہبہ کرنا اس کیلئے ممنوع ہیں۔(السید)

قوله هو حکم باعتبار تعلقه بفعل ولیه: بچے کا فعل حکم ہے اس کے ولی کے فعل سے متعلق ہونے کی وجہ سے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بچے کے تصرف کا جواز جس طرح اس کے اپنے فعل سے متعلق ہے کہ یہ اس کی صفت ہے اسی طرح اس کے ولی کے فعل سے بھی متعلق ہے کیونکہ اس کی اجازت اور رضاء پر موقوف ہے،اس طرح بچے کا فعل اس

پانچواں اعتراض: مصنف بیان فرماتے ہیں''ویقع التکرار بین العملیة وبین المتعلق بافعال المکلفین'' عملیہ،اور''المتعلق بافعال المکلفین''میں تکرار لازم آئے گا۔(التنقیح)

الخامس انه لما اخذ فی تعریف الحکم التعلق بفعل المکلف اختص بالعملیات وخرجت النظریات بناء علی ان اختصاص الفعل بالجوارح فیکون ذکر العملیة فی تعریف الفقه مکررا

کے ولی کے فعل سے متعلق ہونے کی وجہ سے حکم ہے نہ کہ اس کے اپنے فعل کے اعتبار سے حکم ہے۔(السید)

قوله هذا فی الاسلام والصلوة لاتصح: بچے کو اسلام قبول کرنے یا نماز ادا کرنے میں ولی کی اجازت اور اس کی رضا ضروری نہیں،اور نہ ہی ولی کو بچے کو اسلام ونماز سے روکنے کا حق ہے۔(السید)

قوله فینبغی ان یقال بافعال العباد: میر سید ترقی کر کے فرماتے ہیں بلکہ زیادہ بہتر ہے کہ کہا جائے''بالافعال'' عباد کی قید بھی نہ لگائی جائے تا کہ ان افعال کو بھی شامل ہو جائے جو دواب کے افعال سے متعلق ہیں،جیسے جانور کے پاؤں کی زد میں آنے سے یا اس کے دم مارنے سے یا اس کی لید،گوبر،پیشاب سے پھسلنے کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو جائے تو ضمان لازم نہیں۔ اور اگر کوئی کتے کو چھوڑے تو وہ فورا کسی کو کاٹ کر ہلاک کر دے تو ضمان لازم ہے۔(السید)

قوله ویخرج منه ما ثبت بالقیاس: یہاں سے اصل میں خطاب اللہ کی تحقیق کرنی مقصود ہے کہ خطاب اللہ کبھی بلاواسطہ ہوگا اور کبھی بالواسطہ،اس لئے کہ قیاس جب قرآن پاک (فاعتبروا یااولی الابصار) اور حدیث پاک سے ثابت ہے تو بالواسطہ خطاب اللہ ہو گیا۔(السید)

قوله قد یقع ظرفا: یعنی جنس قول کا استعمال جمیع زمانوں میں سوائے مستثنی کے،قول کا اصل میں معنی سقوط ہے،یعنی منہ اور زبان سے الفاظ کا نکالنا،پھینکنا اور ساقط کرنا لیکن یہ ثبوت کیلئے زیادہ مشہور ہو گیا بات کرنا،کلام کو ثابت کرنا۔(السید)

قوله نحو آتیک طلوع الفجر: میر سید شریف فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ ایسی مثال دی جائے جو حرف مصدر سے شروع ہو۔

جیسے ارشاد باری تعالیٰ''ولن ابرح الارض حتی یأذن لی أبی الا (وقت)ان یأذن لی أبی''اور تمہارا قول ''اجلس ما دام زید جالسا ای مدة دوام جلوس زید''۔(السید)

لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لأنهما من افعال القلب. (تنقیح وتوضیح)

مصنف اس کی وضاحت فرماتے ہیں: کہ فقہ کی تعریف میں بیان کیا ہے کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے اور حکم کی تعریف میں بیان کیا ہے کہ حکم اللہ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہے، اس طرح فقہ کی تعریف میں تکرار لازم آئے گا کہ عملیہ سے مراد بھی افعال جوارح ہیں اور افعال مکلفین سے مراد بھی افعال جوارح ہیں؟

جواب: مگر یہ کہا جائے کہ ہماری مراد افعال سے عام ہے جو فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو شامل ہے۔ اور عملیہ سے

واجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلايخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولايكون ذكر العملية مكررا لأفادته خروج ما لايتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: پانچواں اعتراض کا یہ مطلب ہے کہ حکم کی تعریف میں "التعلق بافعال المكلفين" میں فعل مکلف عملیات سے خاص ہے، اور نظریات اس سے خارج ہیں، بناء کرتے اس پر کہ فعل کا تعلق جوارح کے ساتھ خاص ہے تو فقہ کی تعریف میں عملیہ کا ذکر تکرار ہے۔

چوتھے اور پانچویں اعتراض کا جواب یہ دیا گیا کہ فعل سے مراد عام ہے جو قلب اور جوارح دونوں کو شامل ہے اور عمل سے مراد جو جوارح سے خاص ہے تو اس طرح وجوب ایمان اور اعتبار کی تعریف حکم سے خارج نہیں ہوں گے، اور نہ ہی عملیہ کا ذکر مکرر ہوگا کیونکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ جن کا تعلق فعل جوارح سے نہیں وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں۔

قولہ استثناء مفرغ: مستثنی مفرغ اسے کہا جاتا ہے جس کا مستثنی منہ محذوف ہو تو عامل مستثنی منہ کے عمل سے مستثنی کیلئے فارغ ہو۔ (السید)

قولہ فان القیاس مظهر للحکم لامثبت: مثبت سے مراد دلیل حکم، اور مظہر سے مراد دلالت دلیل پر دلیل، جیسے مجمل کو نبی کریم ﷺ کے قول وفعل سے بیان کیا جائے تو مجمل دلیل حکم ہے اور بیان دلیل دلالت ہے۔ (السید)

مراد وہ ہے جو جوارح سے خاص ہے تو اس اعتبار سے تکرار مندفع ہو جائے گا۔ تو اسی جواب سے اشکال متقدم (چوتھا اعتراض) کا جواب بھی آ گیا کہ " آمنوا" اور "فاعتبروا" اگر چہ افعال قلب ہیں لیکن افعال کا لفظ ان کو شامل ہے۔ (التنقیح والتوضیح)

ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لأن مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لايقال معنى كون السنة والأجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الأقتضاء الضمني لأنا نقول فحينئذ لايخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد أخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي. (التلويح)

اعتراض: ولقائل ان یقول الخ، جب حکم کا اصطلاحی معنی فقہ کی تعریف میں لیا جائے تو عملیہ کا تکرار ہوگا یقیناً، کیونکہ مثل وجوب ایمان شرعیہ کی قید سے خارج ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اجماع کا حجت ہونا اصطلاحی حکم میں داخل نہیں کیونکہ وہ اقتضاء یا تخییر سے خارج ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیا : کہ سنت واجماع وقیاس کے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے تقاضا کے مطابق ان پر عمل واجب ہے، تو یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہے۔

جواب کا ضعف بیان کیا :لأ نا نقول الخ، اس لئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس وقت عملیہ کی قید سے خارج نہیں ہوں گے، اس سے تو لازم آئے گا کہ ان کا علم فقہ ہو، حالانکہ وہ فقہ نہیں۔

ممکن ہے یہ جواب دیا جائے کہ عملیہ کی قید سے مثال کے طور پر جواز اجماع اور وجوب قیاس کو نکالنا مقصود ہو یہ حکم شرعی ہے۔ (التلویح)

خیال رہے کہ اجماع سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور قیاس سے جواز نہ کہ وجوب۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين، ممکن ہے کہ افعال سے مراد افعال جوارح لے کر یوں توجیہ کی جائے کہ "التعلق بالافعال" دلالت کے لحاظ سے عام ہو، کبھی اس کی دلالت وجوب عمل یا حرمت عمل پر ہوگی اور کبھی اس کی دلالت وجوب اعتقاد پر ہوگی جبکہ اس کی دلالت عمل کے وجوب

مصنف نے بیان فرمایا :والشرعية ما لايدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أووارداً في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لايدرك الحكم في المقيس.(تنقیح وتوضیح)
اسی کی وضاحت میں فرمایا: خطاب عام ہے برابر ہے کہ خطاب وارد ہوا س حکم کے عین میں، یا وارد ہو اس حکم کی صورت میں یعنی وہ حکم جس صورت کا محتاج ہے جیسے مسائل قیاسیہ تو ان کے احکام شرعیہ ہو جائیں گے، اگر شارع کا خطاب

قوله والشرعية ما لايدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم أوباصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقديران يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقديران الحكم مفسر بخطاب الله الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لايدرك لولا خطاب الشارع اذ لامجال للعقل في درك الأحكام فلو كان خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة بأى تفسير فسر.(التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله والشرعية ما لايدرك لولا خطاب الشارع ،مصنف نے شرعیہ کی جو تعریف کی ہے کہ اگر شارع کا خطاب نہ پایا جائے تو اس کا ادراک نہ ہو، اس سے مراد نفس حکم کا پایا جانا ہے، یا اصل

وحرمت پر ہو تو وہ فقہ ہے، اور جب اس کی دلالت وجوب اعتقاد پر ہو تو فقہ نہیں، لیکن عملیہ سے مراد فقط متعلق بالعمل ہو تو اس صورت میں تکرار نہیں ہوگا۔(السید)

قوله فاندفع بهذه العناية التكرار :العنایۃ کا معنی ہے ارادہ کرنا، کنز اللغات میں ہے کہ ''عنایۃ خواستن'' عنایۃ کا معنی ہے چاہنا، تلویح میں ایسا ہی ذکر ہے۔(السید)

قوله والشرعية ما لايدرك الخ ،فقہ کی مصنف نے تعریف کی ''الفقه هو العلم بخطابات الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين الشرعية العملية '' پھر شرعیہ کی تعریف کی ''والشرعية ما لايدرك لولا خطاب الشارع'' اب مکمل مجموعی عبارت یہ ہوگی ''الفقه علم بخطاب الله المتعلق بالافعال الذى يتوقف على تخطاب الشارع وهو الله تعالى''

مقیس علیہ میں نہ ہوتو حکم کا مقیس میں ادراک نہیں کیا جاسکتا۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :فیدخل فی حد الفقه حسن کل فعل وقبحه عند نفاة کونهما عقلیین ،(التنقیح)
فقہ کی تعریف میں ہر فعل کا حسن اوراس کی قباحت داخل ہوجائیں گے جبکہ ان کی عقلی ہونے کی نفی پائی جائے۔

مقیس کا حکم پایا جاتا ہے وہ ہے مقیس علیہ،یعنی مقیس علیہ کا خطاب پایا جائے جس پر مقیس کو قیاس کیا جائے۔
اس تعریف سے وجوب ایمان خارج ہوجائے گا،اوراجماع وقیاس کا حجت ہونا داخل ہوجائے گا اس تقدیر پر کہ یہ حکم ہے۔
اگر شرعیہ کی تعریف "ماورد بہ خطاب الشرع" سے نہ کی جائے تو اس تقدیر پر حکم کی تعریف خطاب اللہ الخ ہوگی تو اس وقت شرع کی قید تکرار ہوگا،اشاعرہ کے نزدیک اگر خطاب نہ پایا جائے تو عقل کو احکام کے ادراک کی کوئی مجال نہیں۔
تنبیہ :اگر خطاب اللہ تعالی الخ تعریف ہو مطلق حکم کی،حکم شرعی کی تعریف نہ ہو تو شرعی کا ذکر تکرار ہوگا خواہ جس تفسیر سے بھی تفسیر کریں۔

قوله فیدخل یرید ان تعریف الفقه علی رأی الأشاعرة شامل للعلم عن دلیل بحسن الجود والتواضع ای وجوبهما أوندبهما وقبح البخل والتکبرای حرمتهما أوکراهتهما وما یشبه ذلک لأنها احکام لاتدرک لولا خطاب الشرع علی رأیهم بناء علی ان لامدخل للعقل فی درک الأحکام مع ان العلم بها من علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول انما یلزم ذلک ان لو کانت هذه الأحکام عملیة بالمعنی المذکوروهوممنوع والأمورالمذکورة اخلاق ملکات نفسانیة جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فیما سبق بأنه یزاد عملا علی

خطاب کا ذکر دومرتبہ ہوگیا،خطاب اول خطاب ثانی کا غیر ہے ورنہ "توقف الشئ علی نفسہ" لازم آئے گا جو جائز نہیں، اول "نفس اقتضاء وتخییر" ہے اور ثانی وہ کلام ہے جو اقتضاء وتخییر پر دلالت کرے،یا اس کلام کا تکلم مراد ہے۔(السید)
میر سید شریف نے فرمایا :قوله فیدخل فی حد الفقه الخ ،یعنی فقہ کی تعریف میں حسن افعال اور قبح افعال کا علم داخل ہے جو ادلہء تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔
مصنف نے باب ثانی،فصل حسن وقبح میں ذکر کیا ہے،کہ حسن وقبح کے تین تین معانی ہیں،دو میں عقلی ہونے میں اتفاق ہے اور ایک میں اختلاف ہے۔

اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لايكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لايعدان منَ الفقه المصطلح عند احد في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلايكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية. (توضیح)

مصنف وضاحت فرماتے ہیں : کہ بیشک ہمارے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال حسن وقبح عقل سے ادراک ہوتا ہے اور بعض کا عقل سے ادراک نہیں ہوتا بلکہ وہ خطاب شارع پر موقوف ہوتا ہے۔ پہلی قسم یعنی عقل سے ادراک ہونے والی فقہ نہیں بلکہ وہ علم اخلاق ہے، اور ثانی یعنی جن کا حسن وقبح شرع پر موقوف ہو وہ فقہ ہے۔ ہمارے مذہب کے مطابق فقہ کی تعریف جامع ومانع ہوگی لیکن اشاعرہ کے نزدیک ہر فعل کا حسن قبح شرعی ہیں تو ہر ایک فقہ کی

معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسى ما ذكره ثمه أو ذهل عن قيد العملية ههنا. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ فیدخل الخ، مراد یہ ہے کہ اشاعرہ کی رائے کے مطابق فقہ کی تعریف شامل ہوگی جبکہ جود وتواضع کا حسن معلوم ہو جائے یعنی ان کے وجوب وندب کا علم حاصل ہو جائے اور بخل وتکبر کی قباحت کے علم کو بھی فقہ کی تعریف شامل ہوگی، یعنی ان کی حرمت وکراہت کے علم کو شامل ہوگی اور اس کے مشابہ چیزوں کا بھی یہی حکم ہے۔
اشاعرہ کے نزدیک اگر خطاب شارع نہ ہو تو ان احکام کا ادراک نہیں پایا جاتا، کیونکہ ان کی رائے کے مطابق احکام کو پانے میں عقل کو دخل نہیں۔ (اشاعرہ کا یہ قول صحیح نہیں) کیونکہ ان کا علم "علم اخلاق" ہے نہ کہ علم فقہ ہے۔
علامہ تفتازانی کہتے ہیں "واقول انما یلزم ذلک" میں کہتا ہوں یہ اس وقت لازم آتا اگر یہ احکام عملیہ ہوتے، حالانکہ یہ عملیہ نہیں بلکہ یہ امور اخلاق وملکات نفسانیہ ہیں۔
مصنف نے ان کے حسن وقبح کا علم "علم اخلاق" بیان کیا ہے۔ لیکن مصنف نے صراحۃ ذکر کیا ہے کہ "معرفۃ النفس ما لھا وما علیھا" پر عملا کی قید بڑھائی جائے تاکہ "علم اخلاق" خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ "معرفۃ النفس ما لھا وما علیھا" وجدانیات سے ہے یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ سے ہے اور یہ علم اخلاق ہے اور عملیات سے تعلق علم فقہ ہے، گویا

تعریف میں داخل ہوگا، باوجود اس کے تواضع اور جود وغیرہ کا حسن اوران کی ضدوں کی قباحت اصطلاحی فقہ میں انہیں نہیں شمار کیا جاتا، تو اس طرح اصطلاحی فقہ میں وہ چیزیں داخل ہوجائیں گی جو فقہ نہیں۔ تو اشاعرہ کے قول کے مطابق (کہ حسن وقبح فقط شرعی ہیں) فقہ کی تعریف صحیح نہیں۔ (التوضیح)

مصنف نے بیان فرمایا: ولایزاد علیه ای علی حد الفقه المصطلح التی لایعلم کونها من الدین ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه. (التنقیح والتوضیح)

کہ مصنف کو پہلے عملا کی قید جو لگائی گئی وہ بھول گئی، یا یہاں عملیہ کی قید لگانے سے ذہول ہوگیا۔

تنبیہ: تنقیح میں "نفاۃ" جو ذکر ہے وہ نافی کی جمع ہے اصل میں "نفیۃ، ضربۃ" کے وزن پر ہے۔

قوله مع ان حسن التواضع والجود الخ، تواضع وجود، کے دو دو معنی ہیں۔

۱۔ نفس میں کیفیت راسخہ جو چاہتی ہے مخلوق کی تعظیم کرنے اوران کی عزت کرنے کو، اور دوسری کیفیت جو اس پر منطبق ہوتی ہے وہ عطاء وکرم کا تقاضا کرتی ہے۔

۲۔ دوسرا معنی خود تعظیم وعطاء۔

قولہ ونحوھما: تواضع وجود کی مثل سے مراد علم، شجاعت، صبر، قناعت، شفقت ومحبت۔ ان کی اضداد عناد، تکبر، بخل، جہل، جبن، حرص، غضب وحقد (کینہ)۔

ان مذکورہ اشیاء کا حسن وقبح علامہ اشعری کے نزدیک عقل سے حاصل نہیں اسلئے وہ فقہ کی تعریف میں داخل ہے، اور ہمارے (ماتریدیہ) اور معتزلہ کے نزدیک عقل سے ان کا ادراک کیا جاسکتا تو اسلئے فقہ کی تعریف سے خارج ہیں۔

قوله ولایزاد علیه المصطلح بین الشافعیة ان العلم بالاحکام انما یسمی فقها اذا کان حصوله بطریق النظر والاستدلال حتی ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلک مما اشتهر کونه من الدین بالضرورة بحیث یعلمه المتدین وغیره لایعد من الفقه اصطلاحا ولهذا یذکرون قید الاکتساب أو الاستدلال. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ولایزاد علیه الخ، یعنی شافعیہ کی نزدیک فقہ کی جو اصطلاحی تعریف ہے اس میں

۱۔ طبیعت کے مناسب ہونا حسن ہے، اور طبیعت کے مخالف ہونا قبح ہے۔

۲۔ صفت کمال حاصل ہونا حسن ہے، اور صفت نقصان حاصل ہونا قبیح ہے۔

فقہ اصطلاحی کی تعریف پر یہ قید زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں کہ مکلفین کے ان افعال سے تعلق ہوکو دین میں بدیہی طور پر معلوم نہ ہوں، تا کہ نماز اور روزہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں، حالانکہ یہ دونوں فقہ سے ہیں۔

یہ بھی ہے کہ ان احکام کا علم فقہ ہے جن کا حصول نظر واستدلال سے ہو، اس قید سے وہ احکام خارج ہو جائیں گے جن کا علم بدیہی طور حاصل ہوتا ہے، جیسے وجوب صلوۃ وصوم کا علم وغیرہ ان کا دین سے ہونا بدیہی طور پر مشہور ہے، ہر شخص جانتا ہے خواہ دین دار ہو یا غیر دین دار، اسلئے شافعیہ ان کے علم کو اصطلاحی فقہ کا نام نہیں دیتے۔ اسی وجہ سے وہ اکتساب واستدلال کی قید زیادہ کرتے ہیں۔ (التلویح)

فالأمام قيد في المحصول الاحكام بالتي لايعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هواحترازعن العلم بوجوب الصوم فانه لايسمى فقها بمعنى انه لايدخل في مسمى الفقه ولايعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لولم يحترزعنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما بعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة أومسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لايسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين

یہ دو معانی عقل سے حاصل ہوتے ہیں، ان کے عقلی ہونے میں اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں۔

۳۔ جس فعل پر ثواب دیا جائے وہ حسن ہے اور جس پر عذاب دیا جائے وہ قبیح ہے، یہ مختلف فیہ ہے، بعض کے نزدیک عقل سے حاصل ہوگا اور علامہ اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بغیر شرع کے حاصل نہیں ہوتا، مصنف نے اسی تیسرے معنی کا یہاں ذکر کیا ہے، کیونکہ پہلے دونوں شرعی نہیں، وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہے۔ (السید)

قوله اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة الخ: صراح میں ذکر کیا گیا ہے۔ جمہور (بالضم) لوگ۔ کنز اللغات میں ہے "جمہور" سب لوگ، بڑے لوگ، یہاں بھی مراد سب معتزلہ ہیں، یا ان کے بڑے لوگ، اس دوسرے معنی میں یہ زیادہ مشہور ہے۔

اعتراض: یہ تیسرا معنی کہ حسن سے مراد ثواب دیا جانا، اور قبح سے مراد عذاب دیا جانا، یہ اہل سنت ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک کیسے عقلی ہیں جبکہ جنت ونار، قیامت وجزاء عقل سے نہیں پہنچانی جاتیں؟

جواب: پہلے آخرت کے احوال کے حق ہونے کا اجمالی طور پر علم حاصل ہوگا، پھر عقل سے ادراک ہوگا۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں :ولیس المراد بالاحکام بعضها وان قل ،احکام سے مراد بعض نہیں اگر چہ قلیل ہی ہوں (یہ ان کے استدلال کا جواب ہے وضاحت ساتھ ہی آرہی ہے)

اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك.(توضیح)

تنبیہ :یہ قید محصول میں ذکر کی گئی ہے تا کہ نماز اور روزہ اور ان کی مثل نکل جائیں، جبکہ ان کو فقہ سے نہ نکالا جائے تو ان کے وجوب کے علم رکھنے والے شخص کو فقیہ کہا جائے گا۔(التوضیح)

فأقول هذا القيد ضائع لأنا لانسلم انه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لأن المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء يعلم

ليس من الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلايكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم.(التلويح)

علامہ تفتازانی علامہ ابن حاجب کے قول کی تاویل بیان کرتے ہیں :امام ابن حاجب نے محصول میں یہ قید بڑھائی ہے کہ فقہ میں وہ احکام مراد جو بدیہی طور حاصل نہ ہوں، ابن حاجب نے کہا کہ اس قید سے وجوب صوم کے علم سے احتراز ہو جائے گا، اس کا نام فقہ نہیں رکھا جاتا، مطلب یہ ہے کہ اس کا دخل مسمی فقہ میں نہیں اور نہ ہی اسے فقہ سے شمار کیا جائے گا علاوہ اس کے کہ عملیہ کی قید میں ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ یہ مطلب نہیں کہ اگر اس سے احتراز نہ ہو تو لازم آئے گا کہ وجوب صلوۃ وصوم کے عالم کو فقیہہ کہا جائے، جیسا کہ مصنف نے یہ سمجھ کر ابن حاجب پر اعتراض کیا ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کیونکہ فقیہ اسے کہا جاتا ہے جسے فقہ کا علم حاصل ہو، صرف بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ ایک دو مسائل کا عالم فقیہ نہیں بلکہ فقط ایک سو مسائل غریبہ کا عالم بھی فقیہ نہیں۔

اس قید کا فائدہ یہ ہے :جبکہ ان کی اصطلاح یہ ہے کہ علم ضروریات دین کا ان کے نزدیک فقہ نہیں تو ان کیلئے ضروری تھا کہ وہ اس قید سے ضروریات دین کو نکالیں، اس لئے یہ قید ان کیلئے مفید ہے ضائع نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ضروریات دین کا فقہ سے ہونے کا قول صحیح نہیں کیونکہ وہ اس کے قائل ہی نہیں، اسلئے ان کی اصطلاح پر اعتراض بھی نہیں کیا جا سکتا۔(التلویح)

ہاں یہ کہا سکتا ہے کہ ہمارے نزدیک ان کی اصطلاح معتبر نہیں۔

کونها من الدین ضرورة أو لایعلم کالمسائل الغریبة التی فی کتاب الرهن ونحوه لایسمی فقیها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلک وحده لایسمی فقیها کالعلم بمائة مسئلة غریبة فانه من الفقه لکن العالم بها وحدها لیس بفقیه فلامعنی لاخراجهما منه بذلک العذر الفاسد. (توضیح)

مصنف اس کا رد فرماتے ہیں :فاقول هذاالقید ضائع ، میں کہتا ہوں یہ قید بے فائدہ ہے اسلئے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر نماز وروزہ کو نہ نکالا جائے تو ان کے وجوب کے علم رکھنے والے کو فقیہ کہا جائے گا اس لئے کہ مراد احکام سے بعض نہیں کہ اگر چہ قلیل ہی ہوں۔ بیشک ایک شخص ایک سو مسئلہ جانتا ہو ادلہ کے ذریعے خواہ وہ بدیہی مسائل ہوں یا غیر بدیہی ہوں، جیسے کتاب الرھن کے مسائل غریبہ (غیر بدیہی) ایک سو بھی جان لینے سے انسان فقیہ نہیں ہوتا، تو واضح ہوا کہ نماز وروزہ کے وجوب کا علم فقہ کا مسئلہ ہے لیکن صرف اتنے علم سے اس شخص کا نام فقیہ نہیں رکھا جائے گا، جیسے صرف ایک سو مسائل غریبہ کو جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا۔ اس لئے نماز وروزہ کے وجوب کے علم کو فقہ سے نکالنے کیلئے اس عذر فاسد کی ضرورت نہیں۔ اور ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا علم فقہ سے نہیں، فقہ سے ہے یعنی مسئلہ فقہ کا ہے لیکن عین فقہ نہیں۔ (التوضیح)

ثم اعلم انه لایراد بالأحکام الکل لأن الحوادث لاتکاد تتناهی ولاضابط بجمع احکامها ولایراد کل واحد لثبوت لاادری ولابعض نسبة معینة بالکل کالنصف أو الأکثر للجهل به

قوله ثم اعلم انه لایراد بالاحکام اعتراض علی تعریف الفقه بأن المراد بالاحکام اما الکل ای المجموعی واما کل واحد واما بعض له نسبة معینة الی الکل کالنصف أو الأکثر کالثلثین مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلأن الحوادث وان کانت متناهیة فی نفسها بانقضاء دار التکلیف الا انها لکثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنیا غیر داخلة تحت حصر الحاصرین وضبط المجتهدین وهو المعنی بقوله لایکاد تتناهی فلایعلم احکامها جزئیا فجزئیا لعدم احاطة البشر بذلک ولا کلیا تفصیلیا لأنه لاضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لایدخل تحت الضبط فلایکون احد فقیها. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ثم اعلم انه لایراد بالاحکام الخ ، یہ فقہ کی تعریف پر ایک اعتراض ہے۔

ولاالتهیؤ للکل اذ التهیؤ البعید قد یوجد لغیر الفقیه والقریب مجهول غیر منضبط ولایراد انه یکون بحیث یعلم بالاجتهاد حکم کل واحد لأن العلماء المجتهدین لم یتیسر لهم علم بعض الأحکام مدة حیاتهم کابی حنیفة رحمه الله لم یدرالدهر وللخطأ فی الاجتهاد ولأن حکم بعض الحوادث ربما یکون مما لیس للاجتهاد فیه مساغ وایضا لایلیق فی الحدود ان یذکرالعلم ویراد به تهیؤ مخصوص اذ لادلالة للفظ علیه اصلا. (توضیح)

مصنف فرماتے ہیں :ثم اعلم انه لایراد بالاحکام الکل الخ ،پھر جان لو بیشک مراداحکام سے تمام احکام بھی نہیں اس لئے کہ حوادثات ختم ہونے کے قریب نہیں اور نہ ہی تمام احکام ضبط وشمار میں ہیں، پھر ہرایک ایک مسئلہ جاننا بھی ضروری نہیں اس لئے کہ بعض ائمہ سے بعض مسائل کے جواب میں لاادری آیا ہوا ہے۔اور نہ ہی کل کی بنسبت بعض معین مراد ہیں،اس لئے کہ جب کل ہی معلوم نہیں تو کل کا نصف یا کل کا اکثر کیسے مراد ہوگا۔اور نہ ہی کل کو مسائل کو جاننے کی تیاری واستعداد ضروری ہے،اسلئے کہ کل کو جاننے کی تھیؤ بعید کبھی غیرفقیہ کو بھی حاصل ہوتی ہے،اور قریب مجہول غیرمنضبط ہے۔اور یہ بھی مراد نہیں کہ اجتہاد کے ذریعے ہرایک کا علم حاصل کرے اس لئے کہ علماء مجتہدین کیلئے بعض احکام کا علم زندگی بھرآسان نہ ہوا جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ''دہر'' (کی مقدار) کو زندگی بھر نہ جانا،اوراجتہاد کے ذریعے ہرایک مسئلہ کو جاننا اسلئے بھی ضروری نہیں کہ اجتہاد میں ائمہ سے خطاء بھی واقع ہوتی ہے۔اوراس لئے بھی

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں ''الاحکام'' کا جوذکر ہے اسے تم کل مجموعی کے درجہ میں رکھتے ہو یا کل افرادی یعنی کل واحد کے درجے میں رکھتے ہو، یا بعض کی نسبت کل سے معین رکھتے ہو یعنی نصف یا اکثر لیتے ہو، اکثر سے مراد ثلثین وغیرہ یا مطلقا بعض مراد لیتے ہو اگرچہ قلیل ہوں،سب اقسام محتملہ باطل ہیں۔

پہلے قسم کا ابطال اس طرح ہے کہ حواثات اگرچہ متناہی ہیں کیونکہ دار تکلیف (دنیا) نے ختم ہوجانا ہے مگر کثیر ہیں اور جب تک دنیا موجود ہے اس وقت تک انقطاع بھی نہیں اس لئے وہ شمار کرنے والوں کے شمار اور مجتہدین کے ضبط میں نہیں،مصنف کے قول''لایکاد تتناهی'' کا یہی مطلب ہے۔

یعنی تمام احکام جزئی جزئی معلوم نہیں ہوسکتے وہ انسان کے احاطہ میں نہیں آسکتے ،اور تمام احکام کلی تفصیل بھی معلوم نہیں ہوسکتے کیونکہ ان کو جمع کرنے کا کوئی ضابطہ نہیں کیونکہ حوادث مختلف ہیں وہ ضبط میں نہیں آسکتے ،تو کوئی ایک فقیہ نہیں ہوگا۔

ضروری نہیں کہ بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، اور یہ بھی لائق نہیں کہ حدود میں علم ذکر کیا جائے اور مراد اس سے تھوڑ مخصوص لیا جائے اسلئے کہ لفظ کی دلالت اس پر نہیں۔
پھر کیا مراد ہے؟ اس کا ذکر مصنف کی اس عبارت کی وضاحت کے بعد ان شاء اللہ آئے گا۔

واما الثانی فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لايعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فی ست وثلاثين لاادری واما الثالث فلأن الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لايصح ان يراد اكثر الاحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلأنه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة أومسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار بلفظ ثم ای بعد ما لايراد البعض وان قل لايراد الكل الى آخره.(التلويح)

دوسری قسم یعنی کل افرادی کا ابطال اس طرح ہے کہ بعض حضرات کا فقیہ ہونا تو بالاتفاق ہے لیکن انہوں نے بعض احکام کو نہیں پہچانا جیسے امام مالک رحمہ اللہ سے چالیس مسائل پوچھے گئے تو آپ نے چھتیس کے متعلق لاادری (میں نہیں

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله لانسلم انه لولم يخرج الخ، یعنی اگر اس زیادتی سے نہ نکلے، ورنہ ظاہر بات یہ ہے کہ اگر فقہ کی تعریف سے نماز کا علم نہ نکلے تو تعریف اس پر صادق آئے گی تو فقہ کا علم ہو گیا، تو جو فقہ سے متصف ہو وہ فقیہ ہے، تو اس وقت ملازمہ مکابرہ ہو جائے گا۔

ہاں مگر یہ کہا جائے کہ وہ فاقہ ہوگا کہ فقہ سے متصف ہو، فقیہ غیر ہے فاقہ کا، کیونکہ فقیہ میں مبالغہ پایا گیا ہے جیسے علیم، خبیر، قدیر اور قدیم وغیرہ تو ضروری ہے کہ فقیہ اسے کہا جائے جو زیادہ تفقہ رکھے وہ ہے کل احکام کا جاننے والا۔ (السید)

قوله وان قل :قلۃ نصف سے کم کو کہا جاتا ہے اور کثرۃ نصف سے اوپر کو، اور اعلی مرتبہ قلۃ کا وحدت ہے اور ادنی مرتبہ نصف سے کم، اور کثرۃ کا اعلی مرتبہ کل مراتب سے ایک مرتبہ کم ہو اور ادنی مرتبہ نصف سے ایک مرتبہ اوپر ہو۔ (السید)

تنبیہ: بحث مذکور میں نصف سے مراد کل تعداد کا نصف ہے نہ کہ ایک کا نصف۔ (راقم)

قوله سواء يعلم كونها من الدين ضرورة: یہاں ''یعلم'' مجہول کا صیغہ ہے، یعنی برابر ہے کہ وہ معلوم ضروری (بدیہی) طور پر یعنی بایں طور پر کہ اس کی تعریف عامہ لوگوں پر مشہور و معروف ہو۔ ''یعلم'' معروف کا صیغہ

جاننا) فرمایا۔

تیسری قسم، بیشک "کل" کی مقدار مجہول ہوتی ہے تو جب کل کی مقدار مجہول ہو تو اس کی کسور نصف وغیرہ بھی جو اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں وہ مجہول ہوتی ہیں تو اسی سے ظاہر ہو گیا کہ یہ صحیح نہیں کہ اکثر احکام مراد لئے جائیں کیونکہ اکثر نصف سے اوپر ہوتے ہیں جب نصف کا ہی پتہ نہیں تو اکثر کا بھی علم نہیں ہو سکتا۔

چوتھی قسم کا ابطال یعنی کل کی بنسبت بعض معین نصف یا اکثر بھی مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ کل مجہول الکمیۃ ہے جب کل کی مقدار و تعداد معلوم تو بعض کسور یعنی نصف یا اکثر کی تعداد بھی مجہول ہو گی۔ اکثر کا علم بھی نصف کی تعداد کے علم سے سمجھ آتا ہے۔ چوتھی قسم کا ابطال یعنی بعض مطلق اگر چہ قلیل ہوں مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ ایک دو مسئلے دلیل سے جاننے والا بھی فقیہ ہو حالانکہ وہ اصطلاح میں فقیہ نہیں۔ چوتھی قسم کا مصنف نے صراحۃ ذکر تو نہیں کیا لیکن لفظ "ثم" سے بحث کو شروع کرتے ہوئے بیان کیا جس سے اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے "ثم اعلم انه لا یراد بالاحکام الکل" آگے چل کر بیان کیا "ولا بعض" اس سے بعض کی دو قسموں کی طرف اشارہ مل گیا۔ (التلویح)

تھیؤ قریب و بعید کا فرق: فقط استعداد پائی جائے مسائل کے استنباط کی، یہ بعض اوقات غیر فقیہ کو بھی حاصل ہوتی ہے اسے تھیؤ بعید سے تعبیر کیا گیا۔ اگر استعداد کے ساتھ واقع میں استنباط بھی پایا گیا تو یہ تھیؤ قریب ہے، اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ معلوم اور مجہول۔

معلوم یہ ہے کہ اس کی حد منضبط ہو گی جیسے کہا جائے کہ وہ مشتمل ہے کتاب اللہ کے معانی لغوی اور شرعی کے علم پر، اور اس کی اقسام عام و خاص و مشترک وغیرہ پر، اور اسی طرح علم سنت اور اس کے متن وسند وغیرہ پر علم مشتمل ہے، اسی طرح اجماع اور اس کے احکام اور قیاس کی وجوہ پر۔ معلوم کے خلاف مجہول ہو گا جس کی حد معلوم کی طرح منضبط نہ ہو۔

درست نہیں کہ ضمیر شخص کی طرف لوٹے کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ عالم بالاستدلال ہے تو اس کا علم نظری و کسبی ہو گا، ضروری و بدیہی نہیں ہو گا۔ (السید)

قوله لایسمی فقیها: علامہ رازی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قول پسندیدہ نہیں بلکہ ان کے نزدیک معتبر یہ ہے کہ فقہ مسائل دین کا علم ہے جو ادلہ سے حاصل ہو برابر ہے کہ کل کا علم ہو یا بعض کا، اگر چہ بظاہر امام کے قول کے مطابق ایک یا دو مسائل کو استدلال سے جاننے والا فقیہ، لیکن استدلال کی قید سے ان کے نزدیک بھی ضروریات دین کا علم فقہ مصطلح سے نکل جائے گا۔ (السید)

وههنا بحث وهوان من الأحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الأحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وانه التزم المصنف ان معرفة جميع الأحكام اعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الأول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لاادري. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :وههنا بحث ،یہاں ایک بحث ہے،احکام کوکل پر محمول کرنا صحیح ہو۔نہ کہ ہرایک پر جیسے ہماراقول''كل القوم يرفع هذا الحجر ''اس کا مطلب یہ ہے کہ کل قوم مل کراس بھاری پتھر کواٹھاسکتی ہے نہ کہ ہرایک ایک شخص اٹھاسکتا ہے،اسے کل مجموعی کہاجاتا ہے۔

اور کبھی مراد''کل واحد''ہوتا ہے جمیع مراد نہیں ہوتے جیسے کہاجائے''يكفي هذا الطعام الكل' 'تواس کا مطلب یہ ہے''كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام ''یہ طعام لوگوں میں سے ہرایک کوکافی ہے،لیکن یہ مرادنہیں کہ سب لوگوں کوکافی ہے،اسے کل افرادی کہاجاتا ہے۔

ومنها ما لا يختلف :اور کبھی کل کااستعمال مختلف نہیں ہوتا،چاہے توآپ کل مجموعی مرادلیں یاکل افرادی،دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی ہوگا،جیسے کہاجائے''ضربت کل القوم''میں نے تمام قوم کومارا۔یایہ ترجمہ کیاجائے میں نے قوم کے ہرفردکومارا۔ان دونوں صورتوں میں مطلب تقریباایک ہی ہے۔''راقم کے خیال میں یہ کل اشتراکی کہلائے گا''

معرفت احکام اسی قبیلے سے ہے کیونکہ جمیع احکام کی معرفت ہرحکم کی معرفت ہے،اور ہرحکم کی معرفت جمیع احکام کی معرفت ہے۔

وانه التزم المصنف :مصنف نے لازم پکڑا ہے کہ بیشک جمیع احکام کی معرفت عام کل واحد کی معرفت ہے یافقط بعض کی معرفت سے توعدم تناہی حوادث اس کے منافی نہیں۔

ظاہر یہ ہے کہ مصنف نے کل سے مراد مجموع احکام لیا ہے خواہ وہ احکام ماضیہ ہوں یااحکام آتیہ (مستقبلہ) ہوں،

اورکل واحد سے مراد جو واقع ہوں اور وجود میں داخل ہوں۔
مجتہدین کا ذہن بھی اسی طرف منتقل ہے کیونکہ مصنف نے جمیع مراد نہ لینے کی علت (وجہ) بیان کی ہے حوادثات کا ختم نہ ہونا، اور بعض مراد نہ ہونے کی علت بیان کی ہے ثبوت لا ادری۔ (التلویح)

ولما اجاب ابن الحاجب بأن المراد بالأحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لايعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال لها التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها بأنا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أوالخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجوازانه يكون ذلك لتعارض الأدلة أووجود الموانع أومعارضة الوهم العقل أومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الأحكام التي لم يرد بها نص ولااجماع بكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لايجد في النص ولم يقل النبي ﷺ فان لم يكن محلا للاجتهاد ولانسلم ان لادلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدربها ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم شائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك. (التلويح)

علامہ تفتازانی ابن حاجب کا اور مصنف کا رد بیان کرتے ہیں: جب ابن حاجب نے جواب یہ دیا کہ مراد احکام سے جمیع احکام ہیں، البتہ ان کے علم سے مراد تھیؤ ہے۔
تو مصنف نے اس کا رد کیا ہے کہ تھیؤ بعید غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیؤ قریب ضبط میں نہیں ابن حاجب نے تھیؤ کی تفسیر بیان کی، کہ کوئی شخص جب اجتہاد کے ذریعے ہر ایک حادث کا حوادثات میں ماخذ واسباب وشرائط کو جمع کر کے علم حاصل کر لے تو کافی ہے معرفت احکام میں اس کی طرف رجوع کرنا۔
تو مصنف نے اس کی چار وجہ سے رد کیا ہے، اگر چہ ان کا جواب بھی ممکن ہے۔

جب چند احتمال باطل ہیں تو کون سا احتمال معتبر ہے ؟ مصنف نے بیان کیا "اذا عرفت هذا فلابد ان یکون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال المصنف" (التوضیح)

جب تم نے بیان کردہ بحث کو پہچان لیا تو ضروری ہے کہ فقہ علم ہے تمام متناہی منضبط احکام کا،

مصنف کے وجوہ رد کے جوابات :

ا۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بعض فقہاء پر بعض احکام کی معرفت کا آسان نہ ہونا یا اجتہاد میں خطاء تھیؤ کے معنی مذکور کے منافی ہے، اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ ادلہ کے تعارض کی وجہ سے ہو، یا موانع کے پائے جانے کی وجہ سے ہو، یا وہم کے عقل کے معارض ہونے کی وجہ سے ہو، یا حق و باطل کی مشاکلت وغیرہ کی وجہ سے ہو۔

۲۔ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے احکام میں سے کسی پر نص وارد نہ ہو اور اس پر اجماع نہ ہو تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، اس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث دلالت کر رہی ہے جبکہ انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنے پر اعتماد کیا اس مسئلہ میں جس میں نص نہ پائی گئی، ان کے اس قول پر "ولم يقل النبي ﷺ فان لم يكن محلا للاجتهاد" نبی کریم ﷺ نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ جس میں نص نہ پائی جائے اس میں اجتہاد تو ہو ہی نہیں سکتا۔

۳۔ اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لفظ علم کی تھیؤ مخصوص پر دلالت نہیں، اسلئے کہ تھیؤ مخصوص کا معنی ہے "ملکہ جس کے ذریعے احکام کی جزئیات کا ادراک کرنے کی طاقت رکھے"

علم کا اطلاق معرفت پر مشہور و معروف ہے، جس طرح علوم کی تعریف میں کہا جاتا ہے "علم کذا و کذا" مراد اس سے یہ ہوتا ہے کہ فلاں فلاں جزئیات کی اس اس طرح معرفت حاصل ہوگئی، بیشک محققین نے یہی کہا ہے کہ اس سے مراد ملکہ ہے۔

۴۔ اور اسے صناعت بھی کہا جاتا ہے نہ کہ نفس ادراک، جیسے ان کا قول ہے کہ علم اور حیات میں وجہ شبہ یہ ہے کہ ان دونوں میں جہت ادراک پائی گئی ہے۔

قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على اذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة لايسمى

مطلب یہ ہے کہ فقہ وہ علم جس میں احکام کے متناہی ہونے کا احتمال ہو، بالفعل احکام قلیل بھی نہ ہوں، اور صرف تھیؤ اور استعداد بھی نہ ہو۔ (السید)

اسی لئے مصنف نے کہا :بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها ۔(التنقیح)

فقہ وہ علم ہے جو ادلہ (اربعہ) سے حاصل ہو باوجود اس کے کہ اس کو ملکہ استنباط صحیح حاصل ہو۔اور وہ علم کل احکام شرعیہ عملیہ کا ہو جو احکام ظاہر نزول وحی سے حاصل ہوں اور ان پر اجماع منعقد ہو۔

فقيها واذا علم ثلاثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته.(التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :فقہ کی یہ تعریف اختراع کی گئی ہے اس حیثیت سے تا کہ اس کے معلومات ضبط میں آسکیں۔"کل الاحکام" کی قید لگا کر بعض کو نکالا گیا ہے کہ یہ واضح ہو جائے کہ جب نزول وحی کے ظاہر ہونے پر ایک یا دو حکم معلوم ہوں اور عالم کو ملکہ استنباط بھی حاصل ہو تو وہ فقیہ نہیں ،اور جب تین احکام کا اسے علم حاصل ہو تو وہ فقیہ ہے۔ اور نزول وحی کے ساتھ ظہور کی قید لگائی تا کہ احتراز ہو جائے اس سے کہ جب وحی نازل ہو اور درجہ ظہور میں نہ پہنچے تو فقیہ کیلئے اس کی معرفت شرط نہیں۔

قوله مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من أدلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لايعد من الفقه والأول اوجه.(التلويح)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله قد ظهر الخ ،مراد یہ ہے کہ اول وضع شریعت سے اس حکم کے علم تک ظاہر ہو،تمام طبقات فقہاء سلف،صحابہ کرام کے زمانہ سے لے کر امام محمد بن حسن شیبانی تک ،اور خلف شمس الائمہ حلوانی،اور متاخرین سے حافظ الدین بخاری تک ،اپنے اپنے زمانے کے تمام احکام ظاہرہ کے عالم تھے نص یا اجماع کے ذریعے باوجود ملکہ استنباط صحیح کے،اس لحاظ سے تعریف جامع ہے۔(السید)

قوله نزول الوحي :وحی عام ہے متلو ہو یا غیر متلو ہو،متلو سے قرآن پاک ہے اور غیر متلو سے مراد حدیث پاک ہے۔وحی کی تمام اقسام کی طرف اشارہ پایا گیا ہے خواہ فرشتے کے ذریعے ہو،یا فرشتے کے اشارہ سے ہو،یا اللہ تعالی کی طرف سے الہام ہو،یہ تینوں قسمیں ظاہر وحی ہیں۔اور جو رائے اور اجتہاد سے ہو وہ اسے وحی باطن کہا جاتا ہے پھر وحی کا ظاہر ہونا عام ہے خواہ نبی کریم ﷺ کے قول سے یا فعل سے یا تقریر سے ظاہر ہو۔

فالمعتبران يعلم في اى وقت كان جميع ما قد ظهرنزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضى الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الأحكام بعده ثم ما لم يظهرنزول الوحي به قد لايعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر.(توضيح)

مصنف نے توضیح میں بہتر وضاحت فرمائی :کل احکام کا جوذکر کیا ہے اس سے مرادنزول وحی کے ظہور کے وقت جتنے احکام تھے ان کو جاننے والے صحابہ کرام فقیہ تھے، جب بعض احکام کا نزول ہوتو وہ بعض مراد تھے(ایک، دویا تین کا کوئی فرق نہیں بیان کیا) پھر نزول وحی کا ظہورذکر کیا کیونکہ بغیر ظہور کے کبھی فقیہ اور صحابہ کرام کو بھی علم حاصل نہ ہو حالانکہ وہ اہل عربیت تھے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :مع ملكة الاستنباط ، کے دومطلب ہیں،ایک یہ کہ احکام کا علم مقرون ہوملکہ استنباط سے یعنی ان احکام سے فروع قیاسیہ کا استنباط (اخذ) کرسکے۔ دوسرا مطلب ہے کہ ادلہ کے ذریعے احکام کا استنباط کرسکے، کیونکہ فقط نص سے سن کر علم حاصل ہوجاتا کہ لغت کا اسے علم حاصل ہو بغیر نظرواستدلال کی قدرت رکھنے کے اسے فقیہ نہیں شمار کیا جائے گا۔

''والاول أوجہ'' دونوں معانی سے پہلا معنی زیادہ مناسب ہے۔(التلویح)

قوله لا المسائل القياسية اى لايشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدورفان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غيردورقلنا لايجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلواشترط العلم بها لزم الدورنعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة

اسی طرح وحی کا لفظ تمام اقسام کتاب وسنت کو شامل ہے۔(السید)

قوله مع ملكة الاستنباط الصحيح :استنباط کا مطلب ہے احکام کو قیاس کے ذریعے نکالنا، یا غیر قیاس یعنی دلالۃ النص، یا اشارۃ النص، یا اقتضاء النص، یا خفی، یا مشکل کے ذریعے احکام کو نکالنا، شرط یہ ہے کہ اصول فقہ کے قواعد کے مطابق ہو، اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے معانی لغویہ وشرعیہ مستحضر ہوں۔

فقیہ کا اطلاق صرف ان پر ہی ہوسکتا ہے جو ملکہ استنباط رکھتے ہیں۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :**ولم یطلق الفقیہ الا علی المستنبطین منھم وعلم المسائل الاجماعیۃ یشترط الا فی زمن رسول اللہ ﷺ لعدم الاجماع فی زمنہ.(توضیح)**

فقیہ کیلئے جہاں ملکہ استنباط ضروری ہے وہاں یہ بھی شرط ہے کہ اسے مسائل اجماعیہ کا بھی علم ہو مگر نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں اجماع شرط نہیں تھا۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :**لا المسائل القیاسیۃ للدور بل یشترط ملکۃ الاستنباط الصحیح وھو ان یکون مقرونا بشرائطہ.(توضیح)** یعنی فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں کیونکہ اگر یہ شرط لگائی جائے تو دور لازم آئے گا، بلکہ شرط صرف ملکہ استنباط صحیح ہے کہ وہ اپنی شرائط سے مقرون ہو۔(التوضیح)

الاجماع.(التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :**قولہ لا المسائل القیاسیہ**، یعنی فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں، اس لئے کہ مسائل قیاسیہ تو فقاہت واجتہاد کا نتیجہ ہیں کیونکہ یہ فروع ہیں اجتہاد سے مستنبط ہوتے ہیں، اگر فقاہت ان پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آئے گا۔(التلویح)

اعتراض: یہ قول تو سب سے پہلے قیاس کرنے والوں پر صادق آئے گا، لیکن بعد والوں کیلئے یہ شرط جائز ہے کہ انہیں ان مسائل قیاسیہ کا علم ہو جو پہلے مجتہد نے استنباط کئے ہیں، اس میں کوئی دور لازم نہیں آئے گا۔

جواب: مجتہد پر پہلے مجتہد کی تقلید لازم نہیں بلکہ اس پر واجب ہے کہ مسائل قیاسیہ کی معرفت حاصل کرے اپنے اجتہاد سے، اگر مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیں تو دود لازم آئے گا۔

ہاں شرط یہ ہے کہ اقوال مجتہدین جو مسائل قیاسیہ میں ہیں ان کی معرفت حاصل ہوتا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ

قولہ فی وقت نزول بعض الاحکام :میر سید شریف کا قول بھی مصنف کی تائید کررہا ہے آپ فرماتے ہیں مصنف کا یہ قول ایک حکم کے نازل ہونے کے وقت کو بھی مشتمل ہے، اس ایک حکم کے نازل ہونے پر ملکہ استنباط ہو تو وہ فقیہ ہے کیونکہ بعض کا لفظ کل کے ماسوا سب کو شامل ہے۔(السید)

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے ارشاد کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا، بلکہ سب صحابہ اس پر راضی رہے اگر کسی منافق نے انکار کیا یا آپ کے حکم پر راضی نہ ہوا تو اس کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔(ماخوذ از السید)

آئے۔(التلویح)

فان قیل المسائل القیاسیة مما ظهر نزول الوحی بها اذ القیاس مظهر لامثبت فیشترط للمجتهد الأخیر العلم بها قلنا نزول الوحی بها انما ظهر للمجتهد السابق لا فی الواقع ولا عند المجتهد الثانی ولیس له تقلید الأول فلایشترط له معرفته ویمکن ان یراد ما ظهر نزول الوحی به لا بتوسط القیاس.(التلویح)

اعتراض: مسائل قیاسیہ ظاہر نزول وحی سے حاصل ہوتے ہیں، قیاس مظہر احکام ہے نہ کہ مثبت احکام تو مجتہد اخیر کیلئے بھی ان کا علم شرط ہوگا۔

جواب: نزول وحی کے ظہور پر مسائل قیاسیہ کا مجتہد سابق کیلئے اور نہ ہی مجتہد ثانی کیلئے واقع میں ان کا ظاہر ہونا نہیں۔(اسی وجہ سے مجتہد سے خطاء بھی ہوسکتی ہے، اگر واقع کے مطابق ظاہر ہونا لازم ہوتا تو ہر اجتہاد صواب پرمبنی ہوتا) اور نہ ہی مجتہد ثانی کیلئے تقلید لازم ہے مجتہد اول کی، اور نہ ہر شرط اس کے علم کی، ممکن ہے کہ مصنف کی عبارت ''قد ظهر نزول الوحی بها'' کا مطلب ہو کہ وہ مسائل قیاسیہ نزول وحی سے ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ قیاس سے۔

ثم ههنا ابحاث، الأول ان المقصود تعریف الفقه المصطلح بین القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معین کسائر العلوم وعلی ما ذکر المصنف هو اسم المفهوم کلی یتبدل بحسب الایام والاعصار فیوما یکون علما بجملة من الأحکام ویوما باکثر وأکثر وهذا یتزاید الی انقراض زمن النبی ﷺ ثم اخذ یتزاید بحسب الأعصار وانعقاد الاجتماعات وایضا ینتقض بحسب النواسخ والاجماع علی خلاف اخبار الآحاد والثانی ان التعریف لایصدق علی فقه الصحابة فی زمن النبی ﷺ لعدم الاجماع فی زمانه وکانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحی به فقط ان لم یکن اجماع وبه ربما انعقد علیه الاجماع ان کان ومثله فی التعریفات بعید والثالث انه یلزم ان یکون العلم بالأحکام القیاسیة خارجا عن الفقه وذلک عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان یقال انه فقه بالنسبة الی من ادی الیه اجتهاده اذ قد ظهر علیه نزول الوحی به وحینئذ یکون الفقه بالنسبة الی کل مجتهد شیئا آخر والرابع انه ان ارید بظهور نزول الوحی الظهور فی الجملة فکثیر من فقهاء الصحابة لم یعرفوا کثیرا من الأحکام التی ظهر نزول الوحی بها علی بعض الصحابة کما رجعوا فی کثیر من الوقائع الی عائشة رضی الله عنها ولم یقدح ذلک فی

فقاهتهم وان اريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولوسلم فيلزم ان لايكون العلم بالحكم الذى يرويه الأحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لايخلو عن الاشكال والاختلال. (التلويح)

یہاں چند ابحاث ہیں: ا۔ بیشک مقصد ایک قوم کی درمیان مصطلح فقہ کی تعریف کرنا ہے، وہ ان کے نزدیک ایک مخصوص معین علم کا نام ہے جس طرح باقی علوم کی تعریفیں اور اسماء ہیں اور مصنف نے جوذکر کیا ہے وہ نام ہے مفہوم کلی کا، جودنوں اور زمانے کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے ایک دن تمام احکام کا علم اور ہوگا، دوسرے دن اور یعنی پہلے سے زیادہ ہوگا، اسی طرح آنے والے دنوں میں اور ہی زیادہ ہوگا۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ کے زمانے کے ختم ہونے پر بنسبت پہلے کو زیادہ احکام کا علم حاصل ہوا، اور اسی طرح مختلف زمانوں اور اجتماعات کے منعقد پر احکام کا علم زیادہ ہوتا رہا۔

اور نواسخ کی وجہ سے اور اخبار احاد کے خلاف اجماع سے اس میں کمی بھی آتی رہی۔

۲۔ دوسری بحث علامہ تفتازانی کی تنقیح پر تو اعتراض ہوسکتا ہے توضیح پر نہیں، توضیح میں مصنف نے جب خود ہی وضاحت کردی ہے تو راقم کے نزدیک یہ بحث محل نظر ہے آیئے بحث دیکھئے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں تعریف نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے صحابہ کرام کی فقہ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ اس زمانے میں اجماع نہیں تھا، گویا کہ مصنف نے مراد لیا ہے کہ فقط نزول وحی کے ظہور کے وقت احکام شرعیہ کا علم فقہ ہے اگر چہ اس پر اجماع نہ ہو اور اجماع کے منعقد ہونے کا علم ہو۔

"ومثله في التعريفات بعيد" تعریفات میں اس قسم کا ذکر کرنا بعید ہے۔

۳۔ بیشک اس تعریف سے تو مسائل قیاسیہ کا فقہ سے خارج ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ مسئلہ ان کے نزدیک فقہ کا عظیم مسئلہ (اللھم، اے اللہ تو مدد فرما) مگر یہ کہا جائے کہ احکام قیاسیہ کا علم فقہ ہے بنسبت اس شخص کے جس کے اجتہاد نے نزول وحی کے ذریعے اسے ان کے علم تک پہنچایا ہے، لیکن اس جواب کی رو سے ہر مجتہد کی فقہ علیحدہ ہوگی۔

(اس توجیہ کی کمزوری کی وجہ سے اسے "اللھم" سے شروع کیا تا کہ یہ کوئی اعتراض نہ کردے کہ فقہ تو ایک ہے ہر شخص کی علیحدہ فقہ تو نہیں)

میر سید شریف نے دونوں معانی کا ایک جیسا اعتبار کیا ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔

وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهرنزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبرغلبه الظن في الاحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند لايقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل أويثبت الحكم بالنظرالى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى. (توضيح)

مصنف نے اعتراض اوراس کے جوابات ذکر فرمائے:

اعتراض: فقہ ظنی ہے فقہ کی تعریف میں ''علم'' کا لفظ ذکر کرنا کیسے صحیح ہے، جبکہ علم یقین پر دلالت کرتا ہے؟

جواب نمبرا: فقہ قطعی ہے اسلئے کہ ہم نے فقہ کی تعریف میں ذکر کیا ہے احکام شرعیہ عملیہ کا علم نزول وحی کے ظہور سے

۴۔ اگر مرادنزول وحی کے ظاہر ہونے سے مراد ظہور فی الجملہ ہوتو تعریف درست ہوگی، کیونکہ کثیر فقہاء صحابہ کرام نے بہت سے احکام وحی کے نزول کے ظہور سے نہیں پہچانے بلکہ انہوں نے بہت سے مسائل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف رجوع کیا، ان کے فقیہ ہونے میں کوئی عیب نہیں۔

اوراگر عام اغلب پر ظہور مراد ہوتو یہ ضبط میں نہیں آسکتا کیونکہ راوی کثیر ہیں سفراور مشغولیت میں متفرق متفرق رہے، بعض پر وحی کا ظہور ہوااور بعض پر نہیں (بلکہ دوسرے لوگوں سے انہوں نے حاصل کیا) اگر یہ اعم اغلب پر ظہوروالاقول تسلیم کرلیا جائے تولازم آئے گا کہ جس حکم کواحاد نے روایت کیا ہواس کا علم فقہ نہ ہو، یہاں اکثر پر مشہورومعروف ہو جائے تو فقہ ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تعریف اشکال وخلل سے خالی نہیں۔ (التلویح)

قوله فجوابه أولا مشعربأن ما اظهرالقياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أوالاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الأحكام الثابتة بأخبارالآحاد ظنية. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: پہلا جواب علم فقہ قطعی ہے مطلق نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے، یعنی نزول وحی سے جو قیاس

حاصل ہو، اوراس پر اجماع منعقد ہو، یہ قطعی ہے۔
جواب نمبر۲: لفظ علم کا اطلاق ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسے اس کا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے، طب وغیرہ کا علم کہا جاتا ہے حالانکہ علم طب ظنی ہے، قطعی نہیں۔
جواب نمبر۳: شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے وہ اس درجہ میں ہوگیا کہ جب حکم پر مجتہد کا ظن غالب ہوگیا تو حکم ثابت ہوگیا، جب بھی غلبہ ظن مجتہد پایا گیا تو حکم قطعی ثابت ہوگیا۔
یہ جواب اس مذہب پر صحیح ہوگا: جن کا یہ قول ہے کہ بیشک ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اوراس کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے، لیکن

کیا جائے وہ فقہ قطعی سے خارج ہوگا۔
پھر جن احکام کے بارے میں نص وارد ہو یا اجماع ان میں پایا جائے وہ قطعی ہوں گے جب ان کا ثبوت قطعی طریقے سے ہو، کیونکہ جو احکام اخبار احاد سے ثابت ہیں وہ ظنی ہیں۔ (التلویح)

قوله وثالثا هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبارالآحاد فى ذلك حتى صارمتواتر المعنى وهذا معنى اعتبارالشارع غلبة الظن فى الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهوثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقديرتصويب كل مجتهد. (التلويح)

قوله وثالثا: تیسرا جواب جو محصول وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ حکم قطعی ہوگا طریقہ ثبوت ظنی ہوگا، اس کی تقریر یہ ہے کہ جب اجماع دلالت کرے گا وجوب عمل پر ظن کے ذریعے (یعنی ظنیات پر اجماع ہو جائے) اور اخبار احاد کسی حکم میں کثیر ہو جائیں (کثیر سے مراد کثیر الاسناد، ایک روایت کا تکرار سے آنا کثرت ثابت نہیں کرتا) تو وہ متواتر المعنی ہو جاتی ہیں۔ اسی معنی کی اعتبار کرتے ہوئے شارع (مصنف) نے اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے احکام میں ظن کا غالب آجانا شارع (اللہ تعالی) کی طرف سے نص قطعی کے درجہ میں ہے، علاوہ اس کے بیشک ہر حکم جو ظن مجتہد پر غالب ہو تو وہ ایسے ہوگا جیسے اللہ کے علم میں ثابت ہے تو ہو جائے گا حکم مظنون کا حکم قطعی، تو اس کے ادراک پر علم کا اطلاق صحیح ہوگا۔ اس تیسرے جواب کی دارومدار اس قول پر ہے جنہوں نے یہ کہا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور اجتہاد صواب ہوتا ہے (لیکن مجتہد کے مخطئ ہونے یا مصیب ہونے والا قول ہی زیادہ معتبر ہے)

جواس کے قائل نہیں ان کے نزدیک "کلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم" کا مطلب یہ ہے کہ جب مجتہد کوغلبہ ظن حاصل ہوتواس پراسے عمل کرنا واجب ہے۔یا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد پر دلیل کی طرف نظر کرنے کا حکم ثابت ہے،اگر چہ علم اللہ میں ثابت ہونے کا مجتہد کو یقین نہیں، کہ جو میرا اجتہاد ہے وہی اللہ کے علم میں ہے یا اس کے خلاف اللہ تعالی کے علم میں ہے۔(التوضیح)

فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لايحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم وكونه ثابتا فى نفس الأمر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أوهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله فيكون وجوب العمل به أوثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا. (التلويح)

اعتراض: مظنون احتمال رکھتا ہے نقیض کا اور معلوم نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، ان دونوں میں منافاۃ ہے تو ظن پر علم کا اطلاق کیسے صحیح ہے؟

جواب: مظنون معلوم ہو جاتا اس قیاس کا لحاظ کرتے ہوئے، وہ قیاس یہ ہے "تحقیق وہ حکم معلوم ہو گیا اس کا مجتہد کا مظنون ہونا" (صغری) ہر وہ جو معلوم ہوا اس کا مجتہد کا مظنون ہونا تو اس کا نفس الامر میں قطعی ہونا ثابت ہوگا (کبری) نتیجہ اس کا۔ ہر حکم جس میں غلبہ ظن مجتہد ہو وہ قطعی ہوگا۔البتہ اس کی دارومدار ہر مجتہد کے مصیب ہونے پر ہے۔

واما على تقدير ان المصيب واحد الخ :لیکن اس تقدیر پر کہ کوئی ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے نہ کہ ہر ایک بیشک مصیب تو ایک ہے تو گویا کہ ثابت ہوگی نص قطعی اس بات پر کہ ہر حکم جو غالب ہو ظن مجتہد پر وہ واجب العمل ہے، یا وہ ثابت ہوگا قطعی طور دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے، اگر چہ وہ حکم ظن مجتہد کے مطابق اللہ کے علم میں ثابت نہ ہو تو بھی اس پر عمل واجب ہوگا یا اس کا ثبوت قطعی ہوگا دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ پہلے قول (ہر حکم جو غالب ہو ظن مجتہد پر وہ واجب العمل ہے) کے مطابق فقہ کی تعریف یہ ہوگی کہ "فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے احکام پر عمل کا واجب

ہونا معلوم ہو جائے'' دوسرے قول (کہ وہ ثابت ہو دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے) کے مطابق فقہ وہ علم ہے جو دلیل ظنی کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہوا گرچہ فی الواقع اس کا ثبوت قطعی نہ ہو۔

وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لايحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لانسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تعالى لم لايجوزان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا.(التلويح)

وانت تعلم الخ :اور یہ بات تمہیں معلوم ہے کہ قطعی طور پر وہی ثابت ہوگا جس کے واقع میں عدم ثبوت کا احتمال نہ ہو، (ہاں حقیقت رب تعالی کو ہی معلوم ہے کہ واقع میں ثابت ہے یا غیر ثابت ہے)

شرح منہاج میں ذکر کیا گیا ہے : مجتہد کا حکم مظنون واجب العمل ہوگا قطعی طور پر دلیل قطعی کی وجہ سے، اور ہر حکم جو قطعی طور پر واجب العمل ہو اس کا علم بھی قطعی ہوگا کہ یہ اللہ کا حکم ہے، ورنہ واجب العمل نہ ہوتا۔

''**وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا** ''ہر وہ جس کا علم قطعی ہو کہ یہ اللہ کا حکم ہے تو وہ معلوم ہوگا قطعی طور پر۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :**قوله فجوابه او لا الخ** ،اس کی تقریر ایک اور عبارت سے یہ ہے کہ قطعی کی دو قسمیں ہیں عقلی اور نقلی۔ اس کے مقابل ظنی کی بھی دو قسمیں ہیں عقلی اور نقلی۔

قطعی عقلی: جس میں عقل حکم کرے کہ اس میں کذب کا احتمال نہیں، جیسے دو کوز و جیت لازم ہے اور اجتماع ضدین منع ہے۔

ظنی عقلی: عقل حکم کرے کہ اس میں کذب کا احتمال پایا گیا ہے، امور نقلیہ سے وہ خالی ہو۔

قطعی نقلی: ایک حکم کے قطعی ہونے پر امور نقلیہ یعنی نصوص قطعیہ دلالت کریں کہ اس میں کذب کا احتمال نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں :واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا لغلاثة

اصول فقہ چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اگر چہ یہ (قیاس) تین کی فرع ہے۔ (التنقیح)

لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو هذه الأربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لأن كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لأنه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لأنه فرع بالنسبة الى الثلاثة الأول. (توضيح)

مصنف توضیح میں ذکر کرتے ہیں: جب ذکر کیا گیا کہ اصول فقہ وہ ہیں جن پر فقہ کی بناء ہے، تو مصنف نے ارادہ کیا کہ

"فکل ما يجب العمل به معلوم قطعا" ہر وہ جس پر عمل واجب ہوگا وہ قطعی معلوم ہوگا۔

"فالحکم المظنون للمجتهد معلوم قطعا" جو حکم مجتہد کا مظنون ہو وہ قطعی ہوگا۔

"فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه" تو فقہ علم قطعی اور ظن اس کا وسیلہ ہے۔

شرح منہاج کارد :وحله الخ :شرح منہاج کا جواب یہ ہے کہ بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ حکم جو قطعی طور پر واجب العمل ہو وہ اللہ ہی کا حکم ہو، یہ کیوں نہیں جائز کہ قطعی طور پر ہر واجب العمل اسلئے ہو کہ اس کے متعلق ظن یہ ہے کہ یہ اللہ کا حکم ہے۔

صاحب منہاج کے قول "والا لم يجب العمل " میں بھی یہی نزاع رہے گا جو واجب العمل میں بیان کیا ہے، اگر صاحب منہاج کے قول کا یہ مطلب لیا جائے۔ کہ ہر وہ جو مجتہد کا مظنون ہے وہ اللہ کا حکم ہے قطعی طور پر، جیسے کہ بعض کی رائے ہے تو عمل کے وجوب کا ذکر ضائع ہو جائے گا اس کا کوئی معنی ہی باقی نہیں رہے گا۔

قوله واصول الفقه ما سبق كأنه بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الأربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى او

ظنی نقلی: امور نقلیہ سے ثابت ہو کہ اس میں کذب کا احتمال ہو سکتا ہے، جیسے مسائل قیاسیہ نقلیہ اور وہ امور جو ثابت ہوں خبر واحد سے وہ مظنون ہیں بنسبت راوی کے اور قطعی ہیں بنسبت مخبر صادق ﷺ کے، (لیکن راوی کے لحاظ پر قطعی پر ظنی غالب ہے)

میر سید شریف فرماتے ہیں : پہلی شرائع کتاب اللہ اور سنت میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ جب وہ کتاب اللہ یا سنت میں ذکر ہوں ان میں پہلی قوموں کی تخصیص اور عذاب کا ذکر نہ ہو تو وہ ہم پر لازم ہوں گے لیکن اسلئے نہیں کہ یہ احکام

بیان کرے کہ جس پر فقہ کی بناء ہے وہ کیا چیز ہے؟ تو فرمایا وہ چار اصول (دلیلیں) ہیں پہلی تین مطلقاً اصول ہیں کیونکہ ہر ایک حکم کیلئے مثبت ہے لیکن قیاس وہ اصل ہے من وجہ اور فرع ہے من وجہ۔ اصل ہے بنسبت حکم کے کہ حکم اس سے ثابت ہے اور فرع ہے بنسبت پہلی تین دلیلوں کے۔

غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الأمة من عصر فالأجماع والا فالقياس أوان الدليل اما يصل من الرسول ﷺ أولا والأول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان شرط عصمة من صدرعنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحوذلك فراجعة الى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها والا فلادخل للرأى في اثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الأدلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أوالاجماع صرح بذلك في الأحكام.(التلويح)

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں :قوله اصول الفقه الخ ، پہلے اصول فقہ کا لفظ بیان ہوا تھا یہاں سے اصول فقہ کا مفہوم بیان کیا جارہا ہے جن پر یہ صادق آرہا ہے، ان میں وجہ حصر استقرائی یہ ہے ،دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی۔ اگر وحی ہو تو متلو ہوگی یا غیر متلو۔ اگر متلو ہو تو کتاب اللہ اور غیر متلو ہو تو سنت رسول اللہ، اور اگر غیر وحی ہو تو ایک زمانے میں کل امت (کے اہل علم) کا قول ہوگا یا نہیں، اگر کل کا قول ہوا تو اجماع ورنہ قیاس۔

وجہ حصر ایک اور طریقہ سے :دلیل رسول اللہ کی طرف سے پہنچے گی یا نہیں، اگر آپ کی طرف سے دلیل پہنچے تو اس کی نظم معجز ہوگی یا نہیں، اگر نظم معجز ہو تو کتاب اللہ اور اگر معجز نہ ہو تو سنت، اور اگر دلیل آپ کی طرف سے نہ پہنچے تو جن سے

پہلی شرائع کے ہیں، بلکہ اس لئے کہ وہ قرآن وحدیث میں جیسے "وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس والعين بالعين" الآية ،اور تعامل الناس کا اعتبار باطل ہوگا۔ قول صحابی ملحق بالسنۃ ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ اس نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوگا۔ استصحاب حال قیاس کے ساتھ ملحق ہے جیسے پانی نظر آئے اس میں علامات نجاست نہ ہو اور کسی نے اس کے نجس ہونے کی خبر نہ دی ہو تو اس کو اس کے اصلی حال (طاہر ہونے) پر رکھتے ہوئے طاہر ہی کہیں گے۔ اور تعلیل بالنفی یعنی استدلال عدم علت سے عدم حکم پر اگر اس میں اجماع تو وہ قبول ہے لیکن وہ علیحدہ دلیل نہیں بلکہ ملحق بالاجماع ہے اگر اجماع کے خلاف ہو تو وہ وجہ فاسد ہے دلیل ہی نہیں۔ (السید بالوضاحۃ)

وہ صادر ہے ان کا محفوظ ہونا (خطاء سے) شرط ہے یا نہیں اگر شرط ہو تو اجماع ورنہ قیاس۔

اعتراض: دلیل تو چار میں منحصر نہیں اور دلیلیں بھی ہیں ان کا ذکر نہ کرنا کس طرح صحیح ہے؟

جواب: جو بظاہر اور دلیلیں نظر آتی ہیں وہ ان چار میں ضم ہیں، یعنی پہلی شرائع اور تعامل الناس اور اقوال صحابہ ان چار میں ہی داخل ہیں، اسی طرح عقلی استدلال بھی ان میں داخل ہے کیونکہ ادلہ اربعہ کی تائید کے بغیر صرف عقلی رائے سے احکام ثابت نہیں ہوتے۔

بعض نے عقلی دلیل کو پانچویں دلیل بنایا ہے اور اس کا نام استدلال رکھا، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ بھی نص میں داخل ہے کہ نص سے بذریعہ عقل پکڑی جائے یا بذریعہ اجماع۔

ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للأحكام و القياس اصل من وجه لاستناد

فائدہ: اجماع کی تین وجوہ ہیں۔

۱۔ حکم ثابت ہو خبر واحد سے یا جو اس کے حکم میں ہو جیسے عام مخصوص البعض پھر اس پر اجماع منعقد ہو۔

۲۔ ایک حکم قیاس سے ثابت ہو پھر اس پر اجماع منعقد ہو۔

۳۔ ایک حکم پر ان دو وجہ میں سے ایک وجہ پر اجماع منعقد ہو پھر اس اجماع (مقیس علیہ) پر قیاس کرتے ہوئے ایک اور اجماع منعقد ہو۔

پہلے اجماع کی اصل خبر ہے دوسرے کی قیاس اور تیسرے کی مقیس علیہ۔ (السید)

تنبیہ: اجماع علماء مجتہدین کا معتبر ہے، جاہل گویے مقررین اور جاہل پیروں کا اجماع مراد نہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله اصول مطلقة، اصل مطلق کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ اس کی حجیت کسی چیز پر موقوف نہ ہو اور نہ ہی وہ کسی چیز کی فرع ہو وہ ہے کتاب اللہ، اسی وجہ سے اس کا نام اصل مطلق ہے من کل الوجوہ۔

۲۔ اس کی حجیت دوسری چیز پر موقوف تو ہو لیکن وہ کسی کی فرع نہ ہو جیسے سنت و اجماع یہ اصل مطلق ہیں من وجہ اور نہیں ہیں من وجہ۔

لیکن اصل مطلق کی دونوں وجہ میں سے قیاس میں کوئی بھی نہیں پائی جاتی، ہاں البتہ قیاس فقط اصل من وجہ ہے اور اصل من وجہ نہیں، یعنی فرع بھی ہے اور حجیت بھی نہیں۔

الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها والر القياس فى اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال أصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة.(التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة الخ ،پھر پہلی تین دلیلیں کتاب،سنت اوراجماع، مطلق دلائل واصول ہیں کیونکہ وہ مستقل دلائل ہیں اوراحکام کیلئے مثبت ہیں اورقیاس من وجہ اصل ہے کہ بظاہر حکم کی طرف منسوب ہوتا ہےاورمن وجہ وہ فرع ہے پہلی تین کی، کیونکہ اس کی بناءان سے حاصل ہونے والی علت پر ہے،کبھی علت کتاب اللہ سے مستنبط ہوگی اور کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے (تفصیل توضیح سے قریب ہی ان شاءاللہ آرہی ہے)حکم تحقیق کی رو سے ان تینوں دلائل میں سے کسی کی طرف منسوب ہوگا۔قیاس کا اثر حکم کا ظاہر کرنے میں ہے اوروصف خصوص کوعموم سے بدلنے میں اس کا اثر ہے۔اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اصول فقہ تین ہیں کتاب،سنت اوراجماع،اوراصل رابع قیاس ہے جوان تین اصولوں سے مستنبط ہوتا ہے۔

واعترض بوجوه، الأول انه لامعنى للأصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر أولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الأب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اس السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لايكون الا بتقريره فى صورة اخرى وهومعنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لايكون اصلا مطلقا.(التلويح)

چند اعتراضات:ا۔ پہلا اعتراض اصل مطلق کا معنی سوائے اس کے نہیں کہ اصل وہ کہ اس پر غیر کی بناء ہو برابر ہے کہ وہ فرع بھی ہو کسی چیز کی یا نہ ہو،اسی وجہ سے ''اب'' (باپ) کواصل کہنا صحیح حالانکہ وہ خود فرع ہے اپنے باپ کی،تو اس لحاظ پر قیاس کو مستقل طور پر اصول اربعہ میں شامل کرنا صحیح ہے۔

۲۔ ایک چیز کا سبب قریب مسبب بھی ہوتا ہے سبب بعید کا،لیکن سبب کا اطلاق قریب پراولی بنسبت بعید کے، اگر چہ وہ کسی دوسرے کا مسبب نہ ہو،اس لحاظ پر بھی قیاس سے حاصل ہونے والے حکم کا اصل قیاس کو ہی کہا جائے نہ کہ

اسباب بعیدہ ادلہ اربعہ کو اس کے اصول کہا جائے۔

۳۔ بعض اقسام کی بعض پر معنی مقسم میں تقریباً ہر تقسیم میں پائی جاتی ہے اس طرح تو ہر جگہ ضعیف کو علیحدہ ذکر کرنا چاہیے، مثلاً یہ کہنا چاہیے کلمہ کی دو قسمیں ہیں اسم اور فعل، اور تیسری قسم حرف ہے، حالانکہ ایسا نہیں کہا جاتا، صرف قیاس کیلئے یہ حکم کیوں؟

۴۔ خصوص سے عموم کی طرف حکم کو تبدیل کرنا اسی وقت ہوگا جب اس کو ایک اور صورت میں ثابت کیا جائے گا، یہ تقریر صورت اخری میں اصالۃ مطلقہ ہی ہے، جب یہ وصف قیاس کو حاصل ہے تو وہ مطلقا اصل ہے۔

۵۔ اجماع بھی محتاج ہے سند کا (جس طرح پہلے تین صورتیں بیان کی جا چکی ہیں) تو چاہئے کہ وہ بھی اصل نہ ہو؟

والجواب عن الأول انا لاندعى ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الأصل بل ان الأصل مقول بالتشكيك وان الأصل الذى يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والأضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الأصالة وهذا بيّن واما الأب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلايكون مما ذكرنا في شئ وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه والاثر البعيد انما هو في الواسطة التى هى السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون أولى بالأصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أوالاجماع وعن الثالث انا لانسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلانسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلانسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لايقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له وعن الخامس بعد تسليم ما ذكران الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستقل به

لايفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لايمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لايفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بأن يكون حكم الأصل قطعيا وحكمه ظني. (التلويح)

اعتراضات کے جوابات :

پہلے اعتراض کا جواب :ہمارا یہ دعوی ہی نہیں کہ عدم فرعیت کو دخل ہے مفہوم اصل میں بلکہ اصل کو کلی مشکک کا درجہ حاصل ہے، بیشک وہ اصل جو معنی اصالت میں مستقل اور فرع کی اس پر بناء ہو جیسے کتاب اللہ مثلا اقوی ہے اس اصل سے جس کی بناء غیر پر ہے، اس لحاظ پر وہ فرع ہے حقیقت میں کہ اس کی بناء ہے اصل چیز پر، جیسے قیاس اور اضعف اصل مطلق میں داخل نہیں کیونکہ اصل مطلق اصالۃ میں کامل ہے یہ واضح بات ہے، لیکن "اب" (باپ) کی بناء اپنے باپ پر وجود میں ہے ابوۃ میں نہیں اور ولد کیلئے ابوۃ میں بھی اسے اصالت حاصل ہے، جو ہم نے ذکر کیا اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

دوسرے اعتراض کا جواب :سبب قریب فرع میں مؤثر ہے اور فرع کی طرف پہچانے والا ہے، اور سبب بعید واسطہ ہے سبب قریب کا سببیت اور اصالت میں، لیکن ہم جو قیاس کے متعلق بیان کر رہے ہیں وہ تو فرع کے حکم کا مثبت ہی نہیں چہ جائیکہ کہ قریب ہو اور اصالت میں اولی ہو، بلکہ قیاس تو فرع کا حکم نص یا اجماع کی طرف منسوب کرنے میں مظہر ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب :ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بعض اقسام کی اولویت تمام تقسیمات میں لازم ہے، یہ کیسے متصور ہے ماہیات حقیقیہ کی انواع وافراد کی طرف تقسیم میں جیسے حیوان کی نسبت انسان وغیرہ کی طرف ہو تو بعض کی اولویت متصور نہیں، اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے تو ہم اس کی طرف اشارہ لازم نہیں قرار دیتے، اور نہ ہی اس پر متنبہ کرنا ضروری ہے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضعیف کی طرف علیحدہ ذکر کرکے اشارہ کرنا جائز ہے۔ (یہی وجہ ہے کہ اصولیین میں سے بعض نے اصول تین علیحدہ بیان کرکے اور قیاس کو اصل رابع علیحدہ ذکر کرکے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بعض نے اصول اربعہ ذکر کرکے اشارہ نہیں کیا)

چوتھے سوال کا جواب :سوال میں تقریر (ثابت کرنے) کا جو ذکر ہے اس سے مراد کیا لیتے ہو اگر تقریر سے مراد تقریر بحسب الواقع ہو قیاس حکم کو فرع میں ثابت کرے گا تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے بغیر حکم ثابت کرنا اور ایک حال

مصنف فرماتے ہیں :اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الأدلة وايضا هوليس بمثبت بل هومظهراما نظيرالقياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطئ فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى "قل هواذى فاعتزلوا النساء فى المحيض" والعلة هى الأذى. (توضيح)

قیاس کی علت ادلہ ثلاثہ سے مستنبط ہوگی، یعنی حکم کی جو علت کتاب وسنت واجماع میں ذکر ہوگی اسی میں سے علت کو لے کر قیاس کے ذریعے مقیس پر حکم لگایا جائے گا، تو جو حکم قیاس کے ذریعے (بظاہر) ثابت ہے وہ حکم حقیقت میں ان ادلہ سے ثابت ہے۔ قیاس دراصل مثبت حکم نہیں بلکہ مظہر حکم ہے۔

سے دوسرے حال کی طرف تغییر منع ہے۔ اگر تقریر سے مراد اپنے علم کے مطابق لیتے ہو تو یہ چاہتا ہی نہیں کہ ایک حکم کا اسناد قیاس کی طرف ہو کہ یہ اس کیلئے اصل ہو۔

پانچویں سوال کا جواب :یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ اجماع سند کا محتاج ہے، ہم کہتے ہیں یہ سند کا محتاج اپنے تحقق میں نہ

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله اذا العلة فيه مستنبط من مواردها ، یعنی قیاس کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں

(۱) مقیس علیہ میں جو علت نص میں یا اجماع میں وارد ہو وہی علت مقیس میں بھی پائی جائے۔

(۲) حکم فرع کی طرف متعدی ہو۔

اوران دو چیزوں کے ساتھ ایک اور چیز بھی پائی جائے وہ یہ کہ قیاس میں دلیل علیحدہ ہو اگر وہی دلیل ہو جو نص میں ہے تو حکم قیاس سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہوگا، یا اجماع سے ثابت ہوگا۔

موارد، جمع ہے مورد کی ، یہ اسم مکان ہے یا مصدر میمی ، دونوں صورتوں میں مراد وہ علۃ ہے جو دلیل سے سمجھ آئے جو خاص محل معلل میں وارد ہے، البتہ وہ علت مقیس میں جنس دلیل سے ماخوذ ہوگی نہ کہ عین دلیل سے۔ (السید)

قوله فيكون الحكم الثابت بالقياس بتلك الادلة :مصنف کیلئے زیادہ بہتر تھا کہ وہ یہ کہتے "فيكون القياس ثابتا بتلك الادلة" "قیاس ثابت ہوگا ان دلیلوں سے، تب ہی مصنف کا یہ قول درست ہوگا" وايضا هوليس بمثبت بل هومظهر "قیاس مثبت نہیں بلکہ مظہر ہے۔ مصنف کی دونوں عبارتوں میں تعارض ہے ایک جگہ بیان کیا جو حکم قیاس سے ثابت ہے دوسری جگہ کہا قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ (السید)

راقم نے ترجمہ میں بریکٹ میں بظاہر کا لفظ شامل کیا جس کی وجہ سے تعارض نہیں رہے گا۔

مصنف قیاس کا استنباط ادلہ سے مثالوں سے واضح کرتے ہیں :

وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو اس کی مثال، حرمت لواطت ہے۔ جیسے قیاس کیا گیا ہے حالت حیض میں وطی کی حرمت پر جو ثابت ہے اللہ تعالی کے ارشاد سے "قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض " تم فرماؤ وہ ناپاکی ہے تو عورتوں سے الگ رہو حیض کے دنوں۔ (کنز الایمان) (التوضیح)

واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيزمن الجص بقفيزين على حرمة قفيزمن الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربو" و

کہ حکم پر نفس دلالت میں، بیشک اجماع سے دلیل پکڑنے والا سند کی طرف توجہ کرنے اور اس کا لحاظ کرنے کا محتاج نہیں۔ بخلاف قیاس کے کہ اس قیاس سے استدلال اصول ثلثہ اور ان سے حاصل ہونے والی علت کو اعتبار کرنے کے بغیر ممکن نہیں اور کبھی یوں جواب دیا جاتا ہے کہ چیز کو سند نے ثابت کیا پہلے اجماع اس سے زیادہ کو ثابت کرے گا وہ حکم کا قطعی ہونا، بیشک یہ زیادتی کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ بسا اوقات نقصان دیتا ہے کیونکہ اصل کا حکم قطعی ہوتا اور قیاس کا ظنی۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله فكقياس حرمة اللواطة، کاف زائد ہے جیسے "ليس كمثله شي" اور یہ بھی جائز ہے کہ بمعنی مثل ہو۔ یعنی ہر قیاس جو مثل ہو قیاس مخصوص کے وہ اس کیلئے ظاہر ہوگا۔(السید)

قوله والعلة هي الاذى، مہذب میں ذکر ہے کہ "اذی" کا معنی بدبو اور مکروہ چیز (یہاں مراد ہے ناپاکی، گندگی)۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :ہمارے احناف کے نزدیک علت ربا قدر مع الجنس ہے۔ یعنی جنس ایک ہو اور چیز مکیلی یا موزونی ہو، یہ دونوں چیزیں گندم میں بھی پائی گئی ہیں اور چونہ میں اسلئے جس میں یہ دونوں چیزیں پائی جائیں گی اس کی بیع ہاتھ بہاتھ زیادتی سے بھی ناجائز ہے اور نسیئہ (تاخیرا) زیادتی سے بھی بیع ناجائز ہوگی۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علت جنس اور مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیۃ ہے اسلئے ان کے نزدیک چونے میں ربا نہیں کیونکہ نہ ہی یہ مطعوم ہے اور نہ ہی یہ ثمن ہے، حقیقت میں ثمن صرف سونا، چاندی ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک علت ربا جنس اور مطعوم وادخار ہیں یعنی ایک جنس ہو اور طعام بھی ہو اور ذخیرہ بھی بن سکے، ان کے نزدیک خراب ہونے والوں پھلوں میں ربا نہیں۔(السید)

مصنف کی عبارت سے حرمت مصاہرہ میں حرمت وطی سمجھ آرہا ہے، بہتر یہ ہے کہ حرمت نکاح ذکر کیا جائے کیونکہ حرمت نکاح مستلزم ہے حرمت وطی کو لیکن حرمت وطی مستلزم نہیں حرمت نکاح کو۔(السید)

اما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظیره قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة المصاهرة یعنی قیاس حرمة وطیٔ ام المزنیة علی حرمة وطیٔ ام امته التی وطئها والحرمة فی المقیس علیه ثابتة اجماعا ولانص فیه بل النص ورد فی امهات النساء من غیراشتراط الوطی ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن یعرفه باعتبارانه لقب لعلم مخصوص فیقول.(توضیح)

مصنف مثال دیتے ہیں اس قیاس کی جومستنبط ہوسنت سے،چونے کی بیع ایک بوری کی مثلا دوبوری سے حرام ہے، اسے قیاس کیا گیا ہے گندم کی بیع ایک بوری کی دوبوری سے حرام ہونے پر۔گندم کی بیع گندم سے زیادتی پرحرام ہونے میں نص موجود ہے۔ارشادنبوی ﷺ "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا"

مصنف فرماتے ہیں :وہ قیاس جواجماع سے مستنبط ہواس کی مثال یہ ہے،وطی حرام سے حرمتہ مصاہرہ کے ثبوت کوقیاس کیا گیا ہے،وطی حلال سے حرمت مصاہرہ کے ثبوت پر۔یعنی مزنیہ سے وطی حرام ہے لیکن اس سے مزنیہ کی ماں(بلکہ اصول وفروع،یعنی ماں،نانی،بیٹی،نواسی،پوتی وغیرہ)حرام ہوجائے گی۔اسے قیاس کیا گیا لونڈی سے وطی حلال سے اس کی ماں سے نکاح کے حرام ہونے پر۔یہ اجماع سے ثابت ہے،نص سے ازواج کی ماؤں سے نکاح کرنے کی حرمت ثابت ہے خواہ زوجہ سے وطی کرے یا نہ کرے اس کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے۔(التوضیح)

مصنف توضیح میں تنقیح کیلئے رابطہ قائم کرتے ہیں :کہ حداضافی ابھی تک(بمع قیل وقال کے)ذکر کی جاچکی ہے، اب اس سے آگے حد لقبی ذکر کی جارہی ہے۔

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه علی وجه التحقیق(التنقیح)

تنبیہ:چھ چیزیں جو نبی کریم ﷺ نے بیان فرمادیں ان میں ربا بالاتفاق ہے۔گندم،جو،کھجور،نمک،سونا،چاندی،ان کے ماسوامیں اختلاف ہوگا،ان چھ چیزوں کوہی دیکھ کرائمہ نے اجتہاد کے ذریعے علت کا انتخاب کیا ہے۔

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرران اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة الی اضافة

میرسید شریف فرماتے ہیں :قوله"علم اصول الفقه"لقب تینوں الفاظ کا مجموعہ ہے،البتہ اختصار کے طور پر کبھی اصول فقہ کبھی اصول کبھی علم الاصول کہہ لیا جاتا ہے۔ممکن ہے کہ علم کی اضافت بیان ووضاحت کیلئے ہواور معنی اضافی کے توہم یعنی مغایرت کومندفع کررہی ہو۔(السید)

علم اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک رسائی ہو علی وجہ التحقیق۔

ای العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام، وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية.(توضيح)

مصنف وضاحت فرماتے ہیں :قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں جن کے علم سے فقہ تک انسان پہنچے وہ توصل (رسائی) قریب ہو۔

العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل والقريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة.(التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله علم اصول الفقه ،جب یہ واضح ہے کہ اصول فقہ ایک خاص علم کا لقب ہے تو علم کی اضافت اس کی طرف ضروری نہیں، مگر یہ کہ زیادتی وضاحت وبیان کیلئے اضافت کرنا صحیح ہے جیسے ''شجرة الاراك'' چونکہ اراک (پیلو) کے درخت کو کہا جاتا ہے، شجرہ کی اضافت کی ضرورت نہیں تھی البتہ زیادتی وضاحت کیلئے شجرہ کو مضاف بنایا گیا ہے۔

قوله العلم بالقواعد الخ :اسماء العلوم کا اطلاق کبھی نفس مسائل وقواعد پر ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''فلان يعلم اصول الفقه، فلان يعلم الفقه، هذه القاعدة من المنطق أو النحو ''۔اسماء علوم کا کبھی اطلاق تصدیق پر ہوتا ہے جو قواعد سے متعلق ہو وہ ہے ''ادراک ان احکام کا جو اس میں ہیں'' مصنف نے یہاں دوسرے معنی پر اطلاق کیا ہے۔

''العلم بالقواعد '' کا اطلاق اگر چہ ان کے تصور پر بھی صحیح ہے بغیر اس کے کہ ادراک کا تعلق احکام سے ہو لیکن متبادر تصدیق میں ہی اس کا اطلاق ہے جسے ذکر کیا گیا ہے۔

قیود کے فوائد :توصل قریب کہا احتراز ہوگیا توصل بعید سے یعنی مبادی سے جیسے عربیۃ اور کلام، علی وجہ التحقیق کہا ہے احتراز ہوگیا علم خلاف وجدل سے وہ اگر چہ مشتمل ہے ایسے قواعد پر جو فقہ تک پہنچاتے ہیں لیکن وجہ تحقیق پر نہیں بلکہ غرض اس سے خصم پر الزام ہوتا ہے، یہ قواعد ''ارشاد ومقدمہ'' میں اور ان کی مثل اور کتب میں بھی مذکور ہیں، تا کہ ان پر اختلافی نکات کی بناء کی جاسکے۔(التوضیح)

قاعدہ حکم کلی ہے جو جمیع جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام پہچانے جائیں۔ جیسے ہمارا قول ''ہر حکم جس پر قیاس دلالت کرے وہ ثابت ہے''

التوصل والقریب :توصل اور قریب باء سببیہ سے سمجھ آئے، اسلئے کہ ظاہر یہی ہے کہ اس کا استعمال سبب قریب کیلئے ہوتا ہے، سبب بعید بغیر واضح قرینہ کے نہیں مراد ہوگا، اور وجہ یہ بھی ہے ''توصل الی الفقہ'' مطلقا قریب ہی ہے بعید واسطہ کا محتاج ہے۔

ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لأنها من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه.(التلويح)

الیہ ای الی الفقہ :فقہ تک توصل قریب ہو، اس سے احتراز ہوگیا قواعد عربیہ کے ذریعے اور کلام کے ذریعے علم اس لئے کہ یہ اصول فقہ کے مبادی سے ہیں اور ان دونوں کے ذریعے فقہ تک توصل قریب نہیں کیونکہ قواعد عربیہ کے ذریعے رسائی ہے دلالت الفاظ کی کیفیت ان کے مدلولات وضعیہ کی طرف، پھر اس کے ذریعے اسے قدرت حاصل

ملکہ سے مراد رسوخ فی النفس ہے :وہ جو بیان کیا گیا ہے کہ بیشک علم ملکہ ہے جس کے ذریعے انسان ادراکات جزئیہ پر قادر ہو یہ تصدیق ہے لیکن شرط اس کا رسوخ فی النفس ہے، کیونکہ بعض حضرات نے بیان کیا ہے صرف رسوخ پر ملکہ کا اطلاق صحیح نہیں۔

مہذب میں بیان کیا گیا ہے کہ قاعدہ کا لغوی معنی ہے بنیاد اور اصطلاح میں وہ حکم کلی ہے جس پر احکام جزئیہ کی بناء ہے۔(السید)

ہوتی ہے کتاب اور سنت سے احکام کے استنباط کی، اوراسی طرح علم کلام کے ذریعے پہلے رسائی ہے کتاب وسنت کی طرف اوران کے صدق کے وجوب کی طرف پھر رسائی ہوگی احکام فقہ کی طرف، اسلئے قواعد عربیہ کا علم اورعلم کلام سے احکام شرعیہ تک پہنچنا بالواسطہ اور بعید ہے۔

والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها.(التلويح)

تحقیق مقام: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: اس مقام میں تحقیق یہ ہے کہ بیشک انسان کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا اور بیکار ہی اسے نہیں چھوڑ دیا گیا بلکہ اس کے ساتھ شارع (رب تعالی اور رسول اللہ ﷺ) کی طرف سے اعمال کو متعلق کردیا گیا ہے ایک حکم سے، جس کی دارومدار دلیل پر ہے جو اسے خاص کردے تاکہ وہ بوقت حاجت اس دلیل سے احکام استنباط کرسکے اور اس دلیل پر اس حکم کو قیاس کیا جاسکے جو اس مناسب کے ہو کیونکہ تمام جزئی جزئی مسائل کا احاطہ متعذر رہے تو اس لئے قواعد کلیہ حاصل ہوگئے ان قواعد وقضایا کے موضوعات افعال مکلفین ہیں اور ان کے محمولات احکام شارع ہیں تفصیل کے مطابق، جو ان دلائل سے علم حاصل ہوتا ہے اسے فقہ کہا جاتا ہے۔

ثم نظروا في تفاصيل الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والأحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف.(التلويح)

ثم نظروا فی تفاصیل الادلۃ والاحکام الخ : پھر اہل علم نے ادلہ اور احکام کی تفاصیل وعموم میں نظر کی تو انہوں نے سب دلیلوں کو کتاب وسنت واجماع وقیاس کی طرف راجح پایا، اور انہوں نے احکام کو وجوب وندب وحرمۃ وکراھۃ واباحۃ کی طرف رجوع کرنے والا پایا۔ اور انہوں نے ان دلائل سے احکام حاصل کرنے کے طریقہ میں غور وفکر کیا اجمالی طور پر بغیر ان کی تفاصیل کو دیکھنے کے سوائے مثال بیان کرنے کے طریقہ کے تو ان سے قضایا کلیہ حاصل ہوگئے جو متعلق ہیں احکام کے دلائل کی کیفیت استدلال پر اجمالا، اور ان کے بیان کے طرق اور شرائط کے ساتھ متعلق ہیں تا کہ ان قضایا کے ذریعے کثیر احکام جزئیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے استنباط کیا جا سکے۔ تو انہوں نے ان کو منضبط کیا اور تدوین کیا اور ان قضایا کے ساتھ ان کے مناسب لواحق ومتممات اور اختلاف کو بیان کیا، تو اس علم کا نام اصول فقہ رکھا۔

قولہ یتوصل : کنز اللغات میں ہے توصل کا معنی ''پیوستن ورسیدن'' (ملنا، پہنچنا) ''رسائی'' رسیدن کا ہی حاصل مصدر ہے جس کو راقم نے استعمال کیا ہے۔ (السید)

تنبیہ : اتصال سے مراد اتصال عقلی ہے کیونکہ حسی میں دونوں طرفوں کا محسوس ہونا ضروری ہے، اور فقہ محسوس نہیں، جیسا کہ فقہ کی تعریف بیان کی جا چکی ہے۔ (السید)

قولہ یتوصل بھا الیہ : الیہ، کی ضمیر مجرور فقہ کی طرف لوٹ رہی ہے باوجود اس کے کہ ''علم اصول الفقہ'' میں فقہ کا معنی مراد نہیں بلکہ لفظ مراد ہے جیسے زید کی زاء سے لفظ مراد ہے لیکن جب ضمیر اس کی طرف لوٹائی گئی تو اسے استخدام کا درجہ حاصل ہو گیا، یعنی لفظ فقہ کو ذکر کیا تو مراد لفظ لیا ہے، اور جب ضمیر لوٹائی تو معنی مراد لے لیا ہے۔ (السید)

قولہ کالعربیۃ : مراد علوم عربیہ ہیں، وہ ہیں علم متن لغت، علم نحو، علم صرف، علم معانی، علم بیان اور علم بدیع۔ (السید)

قولہ احترز عن علم الخلاف والجدل : بیان کیا گیا ہے کہ بیشک علم آداب مجادلہ ومدافعہ یہ ہے کہ انسان استعمال کرے اسے استنباط احکام کے بعد کلام خصم کو مندفع کرنے کیلئے اور اپنی کلام اور اپنے متبعین مجتہدین کے کلام کو ثابت کرنے کیلئے۔

اور فقہ کی طرف توصل (رسائی) وہ علم ہے کہ وہ علم استنباط سے پہلے استعمال کیا جاتا ہے تا کہ اس کے ذریعے فقہ کو حاصل کیا جائے، حصول فقہ کے بعد دفع اور تقریر کی طرف رسائی ہوگی، مقصد تقریر ودفع کی طرف رسائی کیلئے اس علم کے قواعد کا استعمال نہیں ہوگا۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں: ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس و كل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا. (توضيح)

قضایا کلیہ جن کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہے، یعنی جب مسائل فقہ

تو اصول فقہ کی یہ حد لقبی بن گئی "اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک رسائی ہو" لفظ قواعد خبر دے رہا ہے استدلال اجمالی کی۔ مصنف نے تحقیق کی قید کو زائد کیا ہے تا کہ علم خلاف سے احتراز ہو سکے۔

ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه. (التلويح)

علم جدل وخلاف معترض کے اعتراض کے بعد واضح ہو جاتا ہے: جب کوئی اعتراض کرے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ قواعد فقہ تک پہنچاتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ قواعد پہنچاتے ہیں محافظت حکم کی طرف جو مستنبط ہے، یا قواعد اس کی مدافعت کی طرف پہنچاتے ہیں، قواعد کی یہ نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے۔

جدلی یا تو وضع کی حفاظت کرتے ہوئے جواب دے گا یا اس پر اعتراض کے وضع کی عمارت کو منہدم کر دے گا۔ لیکن فقہاء کثیر مسائل فقہ بیان کریں گے اور ان پر نکات مرتب کریں گے یہاں تک یہ وہم ہونے لگے کہ اس حکم کا اختصاص فقہ سے ہے۔ (التلویح)

قوله لتبتني عليها النكت الخلافية: النکت جمع ہے نکتہ کی، جیسے نقطہ، مراد اس سے وجہ مخفی ہے جو دقیق ہونے کی وجہ نکتہ ای نقطہ کہلاتی ہے، اور خلافیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر اختلاف کی بناء ہو۔ (السید)

کے حکم پر شکل اول سے دلیل پکڑی جائے تو شکل اول کا کبری وہ قضایا کلیہ ہوں گے جیسے کہا جائے "هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس، وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت "(یہ قیاس حملی کی مثال ہے)

اور اگر دلیل پکڑی جائے مسائل فقہ پر ملازمات کلیہ سے مع وجود ملزوم کے تو ملازمات کلیہ وہ قضایا ہوں گے، جیسے ہمارا قول "هذا الحكم ثابت، لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا، لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا"(التوضیح)

قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسأله فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات.(التلويح)

مرکب تام کے چند نام :علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں "قوله ونعني بالقضايا الكلية "مرکب تام جو صدق وکذب کا احتمال رکھے اس کا نام قضیہ رکھا جائے اس حیثیت پر کہ حکم پر مشتمل ہے، اور اس کا نام خبر رکھا جائے گا اس حیثیت سے کہ اس میں صدق وکذب کا احتمال پایا گیا ہے، اور اس کا نام اخبار رکھا جائے گا اس حیثیت سے کہ وہ حکم کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کا نام مقدمہ رکھا جائے گا اس لحاظ پر کہ وہ دلیل کی جزء ہے، اور اس کا نام مطلوب رکھا جائے گا اس لحاظ پر کہ اسے دلیل کے ذریعے طلب کیا گیا ہے اور اس کا نام نتیجہ رکھا گیا اس لحاظ سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے، اور اس کا نام مسئلہ رکھا جاتا ہے اس لحاظ پر کہ وہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس کے بارے میں پوچھا جاتا ہے۔(التلویح)

سب متحد بالذات ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں اسی وجہ سے ان کے اسماء کے مختلف عبارات سے پیش کیا گیا ہے۔

والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى

نکتہ کے چند معانی : داغ، زمین پر کریدنے کا نشان، (جمع نکت، نکات) آئینہ یا تلوار کا داغ، کلام کی باریکی، لطیفہ۔(المنجد) نقط فلان الخبر، آہستہ آہستہ خبر لینا (المنجد) اس معنی کے لحاظ پر، نقطہ، کا معنی بھی کلام خفی ہے۔

(یہ مثال ہے قیاس شرطی استثنائی اتصالی کی اس میں استثناء عین مقدم نتیجہ عین تالی ہے)

مصنف فرماتے ہیں :واعلم انه يمكن ان لايكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب و كلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتى الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن.(توضيح)

جان لو بیشک یہ ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ بعینھا اصول فقہ کے مسائل میں مذکور نہ ہولیکن اس قضیہ کلیہ میں مندرج

اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لامحالة عن مقدمتين يشتمل احداهما على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الأوسط.(التلويح)

قضیہ ودلیل کے اجزاء کے نام :قضیہ حملیہ میں محکوم علیہ کا نام موضوع، اور محکوم کا نام محمول، اور مطلوب کے موضوع کا نام اصغر، اور محمول کا نام اکبر۔ دلیل یقیناً دو مقدمہ سے مرکب ہوگی وہ مقدمہ جو اصغر پر مشتمل ہوگا اس کا نام صغری، اور جو اکبر پر مشتمل ہو وہ کبری۔ اور دونوں مقدمات میں جو امر متکرر ہوگا اس کا نام اوسط۔(التلویح)

والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أوبالعكس ويسمى الشكل الرابع أومحمول فيهما ويسمى الشكل الثانى أوموضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لأنه مامور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول.(التلويح)

اشکال اربعہ :اوسط یا محمول ہوگی صغری اور موضوع ہوگی کبری میں تو وہ شکل اول ہے یا اس کا عکس ہو یعنی اوسط صغری میں موضوع اور کبری میں محمول ہو تو شکل رابع، اگر اوسط دونوں یعنی صغری و کبری میں محمول ہو تو شکل ثانی، اور اگر اوسط دونوں یعنی صغری و کبری میں موضوع ہو تو شکل ثالث۔

ہو جواصول فقہ میں مذکور ہو، جیسے ہمارا قول "کلما دل القیاس علی الوجوب فی صورۃ النزاع یثبت الوجوب فیھا" (جب بھی قیاس دلالت کرے وجوب پر صورت نزاع میں تو وجوب اس میں ثابت ہوگا) یہ ملازمہ خود تو اصول فقہ نہیں لیکن یہ ایک اور ملازمہ میں مندرج ہے، وہ ملازمہ یہ ہے۔ "کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم ھذا شانہ یثبت ھذا الحکم والوجوب من جزئیات ذلک الحکم" (جب بھی قیاس دلالت کرے گا ہر اس حکم کے ثبوت پر جس کی یہ شان ہے تو یہ حکم ثابت ہوگا اور وجوب اسی حکم کی جزئیات میں سے ہے)

گویا کہ یہ کہا گیا ہے جب بھی قیاس وجوب پر دلالت کرے گا تو وجوب ثابت ہوگا، اور جب بھی قیاس جواز پر دلالت کرے گا تو جواز ثابت ہوگا۔ یعنی دلیل کے دو مقدمہ میں ایک اصول فقہ سے بطریق ضمنا۔ (التوضیح)

مثال: "الحج واجب لأنہ مامور الشارع، وکل مامور الشارع فھو واجب" الحج مامور الشارع، صغری ہے کیونکہ الحج، اصغر پر مشتمل ہے وکل مامور الشارع فھو واجب، کبری ہے کیونکہ واجب، اکبر پر مشتمل ہے۔ نتیجہ ہے "الحج واجب" یہ دلیل مذکور شکل اول ہے۔ وہ قواعد جن کے ذریعے فقہ تک رسائی ہو، وہ قضایا کلیہ جو صغری کیلئے کبری واقع ہوں ان سے استدلال مسائل فقہ پر شکل اول کے ذریعے آسان ہے، جیسے مثال مذکور میں ہے۔

وضم القواعد الکلیۃ الی الصغری السھلۃ الحصول لیخرج المطلوب الفقھی من القوۃ الی الفعل ھو معنی التوصل بھا الی الفقہ لکن تحصیل القاعدۃ الکلیۃ یتوقف علی البحث عن احوال الأدلۃ والأحکام وبیان شرائطھما وقیودھما المعتبرۃ فی کلیۃ القاعدۃ فالمباحث المتعلقۃ بذلک ھی مطالب اصول الفقہ ویندرج کلھا تحت العلم بالقاعدۃ علی ما شرحہ المصنف بما لامزید علیہ. (التلویح)

وضم القواعد الکلیۃ الی الصغری الخ: قواعد کلیہ کو صغری سے ملانا مطلوب کو آسانی سے حاصل کرنے کا

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ علی مسائل الفقہ، فقہ کا مسئلہ وہ ہے جس میں بندوں کے افعال کو بیان کیا جائے کہ یہ صحیح ہیں یا فاسد، واجب ہیں یا حرام، اس کی دو عبارتوں سے پیش کیا جا سکتا ہے "ھذا الفعل واجب" یا کہا جائے "وجوب ھذا الفعل ثابت" (السید)

قولہ بعینھا: جار و مجرور کا تعلق مذکورۃ سے ہے، لا یکون سے نہیں کیونکہ اس میں حدث اور عمل نہیں، مطلب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نہ ہو یہ قضیہ کلیہ مذکور بذاتہا اصول فقہ کے مسائل میں۔ (السید)

مقصد یہ ہوتا ہے کہ مطلوب فقہی قوت سے فعل کی طرف نکل آئے، یہی مطلب ہے "التوصل بها الى الفقه" کا۔
لیکن قاعدہ کلیہ کا حصول موقوف ہے احوالِ ادلہ واحکام پر اوران کے بیان شرائط وقیود پر جو معتبر ہیں قاعدہ کلیہ میں، تو وہ بحثیں جو اس سے متعلق ہیں وہ اصول فقہ کے مطالب ہیں۔ وہ مندرج ہیں وہ تمام علم بالقاعدہ کے، مصنف نے جو وضاحت کر دی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں۔ (التلویح)
(مصنف کی وضاحت کو راقم میر سید شریف کی بحث کے بعد ان شاء اللہ ذکر کرے گا)

قوله وان يكون القياس قد ادى اليه رأى المجتهدين يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلاخفاء في جواز الاجتهاد على خلافه. (التلويح)

قوله لكن تكون مندرجة في قضية كلية :ایک قضیہ کا اندراج دوسرے قضیہ میں چند وجوہ سے ہے۔

۱۔ کبھی ہوگا باعتبار موضوع کے کہ پہلے کا موضوع ثانیہ کے موضوع کے افراد سے بعض ہو۔ اس میں ضروری ہے کہ ثانیہ کلیہ ہو اور محمول دونوں میں ایک ہو، جیسے كل انسان جسم و كل حيوان جسم، (یہ شکل ثانی ہے، دونوں قضیے موجبہ ہیں اگر بظاہر شرط انتاج نہیں پائی گئی لیکن خصوصیت مادہ کی وجہ سے نتیجہ صحیح ہے)۔

۲۔ کبھی اندراج ہوگا باعتبار محمول کے، یعنی پہلے کا محمول ثانیہ کے محمول کے افراد کا بعض ہو اس صورت میں ضروری ہے کہ موضوع دونوں میں ایک ہو اور حکم ایجابی ہو جیسے "كل انسان جسم و كل انسان حيوان" (یہ شکل ثالث ہے)

۳۔ اگر حکم سلبی ہو تو ضروری ہے کہ محمول پہلے کا ثانی کے محمول کے افراد کا بعض ہو جیسے "لاشيء من العرض بجسم و لاشيء من العرض بجوهر" (اس میں بھی فرض صورت ہے ورنہ شکل ثالث میں ایجاب صغری ضروری ہے)

۴۔ کبھی اندراج ہوگا باعتبار قیود کے جیسے "زيد قائم في نصف النهار وزيد قائم في جميع النهار"۔

۵۔ اور متلازمین جن کا مصنف نے ذکر کیا ہے وہ باعتبار تالی کی قید کے مقدم میں ہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله اذا كان مشتملا على الشرائط الخ ،کتاب وسنت کا حکم شرعی کا فائدہ دینے میں ان کیلئے شرط یہ ہے کہ معنی کا فائدہ دیں، متشابہات احکام پر دلالت نہیں کرتیں کیونکہ ان کا معنی معلوم نہیں۔

مصنف نے فرمایا :ثم اعلم ان كل دليل من الأدلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولايكون الدليل منسوخا ولايكون له معارض مساوأو راجح. (توضیح)

پھر جان لے کہ بیشک ادلہ شرعیہ میں سے ہر دلیل سے حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ وہ مشتمل ہوان شرائط پر جن کا ذکر اپنی جگہ موجود ہے اور دلیل منسوخ نہ ہواور معارض مساوی نہ ہو یا راجح نہ ہو۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أوملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله وان يكون القياس قد ادى اليه رأى المجتهدين.

قیاس کیلئے شرط یہ ہے کہ اس تک مجتہدین کے رائے پہنچائے ،مصنف نے یہ شرط ذکر کی تا کہ اجماع کی مخالفت نہ لازم آئے ،لیکن یہ شرط اس وقت ہے کہ کسی مسئلہ میں پہلے اجتہاد نہیں کیا گیا، یا کسی ایک مجتہد نے اس میں پہلے اجتہاد کرلیا

خاص کیلئے شرط یہ ہے کہ حقیقت سے قرینہ صارفہ نہ پایا جائے،اور عام مخصوص البعض کے قطعی ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ مخصص تراخی کیلئے متاخر ہو،اگر تراخی نہ پائی جائے تو وہ ظنی ہوگا۔

خبر واحد کی شرط یہ ہے کہ راوی معروف بالروایۃ ہواور معروف بالاجتہاد نہ ہو کہ اس کی خبر جمیع قیاسات کے مخالف نہ ہو،اگر جمیع قیاسات کے مخالف ہوتو قبول نہیں ہوگی ،ہاں البتہ اگر بعض قیاسات کے موافق ہواور بعض قیاسات کے مخالف ہوتو وہ قبول ہوگی۔

شرط اجتہاد یہ ہے : کہ اہلیت پائی جائے کہ جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے مجتہد ہونے کے بعد اس میں فسق وبدعت نہ پائے جائیں،اور اجماع کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ کل کا اتفاق ہو۔

اجماع کے مخالف جو معتبر نہیں :غیر مجتہد یا فاسق مجتہد یا مبتدع مجتہد کی مخالف سے اجماع باطل نہیں ہوتا، جیسا کہ حسامی میں ہے، اجماع میں علماء کی قلت وکثرت کا کوئی اعتبار نہیں، مقصود تو مجتہدین علماء عصر کا اجماع ہے تعداد کا اعتبار نہیں جتنی تعداد ہووہی معتبر ہے،اور موت تک اس پر ثابت رہنا بھی شرط نہیں، اہل اهواء کی نسبت جب خواہشات کی طرف ہوتو ان کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں، تحقیق یہ ہے کہ فاسق اہل اجماع سے ہی نہیں اس کے قول کا کوئی

علی ھذہ القیود فالعلم بالمباحث المتعلقة بھذہ القیود یکون علما بالقضیة الکلیة ھی احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقه فیکون تلک المباحث من مسائل اصول الفقه.(توضیح)

یعنی قیاس وہ معتبر ہوگا جو مجتہد کی رائے سے حاصل ہو، اور باقی شرائط مذکورہ بھی پائی جائیں، اگر قیاس اجماع مجتہدین کے مخالف ہو تو وہ باطل ہوگا۔

تو اس اجتہاد کے خلاف اجماع ہونے کے باوجود جواز میں کوئی خفاء نہیں، اگر اجماع پہلے ہو تو اس کے خلاف اجتہاد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔(التلویح)

قولہ اذا اشتملت علی ھذہ القیود :قیود پر مشتمل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس طرح کہا جائے ہر حکم جو ثبوت قیاس پر دلالت کرے وہ مشتمل ہو تمام شرائط پر کہ اس کے معارض مساوی نہ پایا جائے نہ ہی اس کے معارض کوئی راجح دلیل پائی جائے اور نہ ہی اجماع کے مخالف ہو تو وہ ثابت ہوگا۔

اعتبار نہیں، اس کا قول موافق ہو یا مخالف۔

قیاس کیلئے شرط :حکم اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو کسی اور نص سے جیسے حضرت خزیمہ کے اکیلے کی گواہی دو کے برابر، اور اصل معدول بھی نہ ہو قیاس سے جیسے نماز میں قہقہہ سے طہارت لازم آنا، اور یہ کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے فرع میں اس کی نظیر ہو اور اس میں نص نہ ہو، اور یہ کہ حکم اصل تعلیل کے بعد اپنے ماقبل حال پر رہے۔(زیادہ تفصیل راقم کے خلاصہ حسامی باب القیاس میں دیکھئے)۔(السید)

قولہ ولایکون الدلیل منسوخا :دلیل منسوخ نہ ہو، کتاب اللہ کی منسوخ آیات یا منسوخ احادیث کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا، البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ نسخ کا تعلق نبی کریم ﷺ کی ظاہری حیات سے تھا آپ کے وصال کے بعد نسخ کا حکم ختم ہو چکا ہے، کتاب ناسخ ہے کتاب اور سنت کی اور سنت ناسخ ہے کتاب اور سنت کی، اجماع ناسخ نہیں نہ اجماع کا اور نہ ہی قیاس کا، اور قیاس بھی اجماع کا ناسخ نہیں، اور قیاس ناسخ نہیں قیاس کا۔(السید بالاختصار)

قولہ ولایکون له معارض مساو أو راجح :جب دو دلیلوں میں تعارض ہو اور وہ دونوں مساوی ہوں تو ان میں سے کسی کو دوسرے کیلئے ناسخ نہیں بنا سکتے، بلکہ ان میں تطبیق دینے کی کوشش کی جائے، تا کہ تعارض ختم کیا جا سکے، اسی طرح مرجوح دلیل راجح کو منسوخ نہیں کر سکتی۔(السید بالاختصار)

میر سید شریف فرماتے ہیں :**قولہ ویکون القیاس قد ادی الیه رأی المجتھد**، درست یہ ہے کہ یوں کہا

تو قضیہ مذکورہ برابر ہے ہم اسے کبریٰ بنائیں یا ملازمہ وہ کلیہ سچا آئے گا جب ان قیود پر مشتمل ہو تو وہ بحثیں جو ان قیود سے متعلق ہوں گی ان کا علم اس قضیہ کا علم قضیہ کا علم ہوگا۔ جو مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہوگا۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :وقولنا يتوصل بها اليه الظاهران هذا يختص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها لم تذكر مباحث التقليد

قوله فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود الخ :یہ سوال مقدر کا جواب ہے،سوال یہ ہے کہ علم بالقواعد جو ان شرائط سے متعلق ہوں جو اصول فقہ میں معتبر ہیں، تو یہ قواعد قضایا نہیں ہوں گے۔ یہ مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک مقدمہ ہوگا، بایں طور پر کہ وہ شکل اول کا کبریٰ ہوگا جب اس پر دلیل پکڑی جائے گی، تو جب ان قضایا سے قواعد کا باطل ہونا لازم آئے گا تو وہ اصول سے خارج ہوں گے۔

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ علم ان قیود کے ذریعے قضیہ کلیہ ہے اس لئے کہ قضیہ ان شرائط سے مقید ہے جو اصول میں معتبر ہیں۔

قوله ولايبعد ان يقال الظاهرانه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه.(التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله ولايبعد ان يقال ،لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے کوئی اس طرف نہیں گیا کہ تقلید بھی

جائے"ويكون القياس غير مخالف للاجماع "قیاس اجماع کے مخالف نہ ہو۔ کیونکہ مصنف کی عبارت سے تو یہ لازم آرہا ہے کہ قیاس ایک اور قیاس سے مشروط ہے اور اس کا حکم اس کے موافق ہو، اس سے تو تسلسل لازم آئے گا جو درست نہیں۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله الظاهران هذا يختص المجتهد ،اس سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ"التوصل الى الفقه" مجتہد کے ساتھ خاص ہے، لیکن قواعد کے ذریعے فقہ تک توصل کا علم مجتہد کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ وہ تو ہمارے زمانے کے اصولیین کو بھی حاصل ہے۔(السید)

والاستفتاء ولایبعد ان یقال انه یعم المجتهد والمقلد فالأدلة الأربعة انما یتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدلیل عنده قول المجتهد فالمقلد یقول هذا الحکم واقع عندی لأنه ادی الیه رأی أبی حنیفة رحمه الله وکل ما أدی الیه رأیه فهو واقع عندی فالقضیة الثانیة من اصول الفقه ایضا فلهذا ذکر بعض العلماء فی کتب الأصول مباحث التقلید والاستفتاء فعلی هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التی یتوصل بها الی مسائل الفقه ولایقال الی الفقه لأن الفقه هو العلم بالأحکام من الأدلة.(توضیح)

ہم نے تعریف میں جو یہ ذکر کیا ہے کہ اصول فقہ وہ علم ہے قواعد کا جن کے ذریعے وہ فقہ تک علی وجہ التحقیق پہنچے۔

اصول فقہ میں داخل ہے، جو حضرات اپنی کتب میں تقلید کی ابحاث کے درپے ہوئے ہیں انہوں نے تصریح کی ہے کہ تقلید کی بحث اس لئے کی جارہی ہے کہ یہ اجتہاد کے مقابل ہے، اس وجہ سے نہیں کہ یہ اصول فقہ سے ہے۔

تنبیہ: مناسب یہ ہے کہ ''التوصل علی وجه التحقیق ''مراد ہو کیونکہ ''التوصل علی وجه الالزام ''جدلی کو بھی حاصل ہے، اور مناسب یہ ہے کہ مجتہد سے مراد بھی عام ہو کہ اس میں تمام شرائط اجتہاد نہ ہوں تو پھر بھی اسے فقہ کی طرف توصل حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ اجتہاد کی بعض شرط نہ پائے جانے کے فقہ تک رسائی ہو جاتی ہے، البتہ کامل معتبر وہی اجتہاد ہے جس میں اس کی تمام شرائط پائی جائیں۔(السید)

قوله فان المبحوث عنه الخ: یہ دلیل ہے اس پر کہ توصل الی الفقہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے۔ میر سید فرماتے ہیں مصنف کی عبارت میں اطناب، بطور ایجاز اس طرح عبارت پیش کی جاسکتی ہے ''فان الفقه علم بالاحکام من الادلة الاربعة وهو مخصوص المجتهد فکذا التوصل الیه ''(بیشک فقہ ادلہ اربعہ کے ذریعے احکام کا علم ہے وہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح توصل الی الفقہ بھی مجتہد کے ساتھ خاص ہے)

اعتراض: مصنف کو توضیح میں عبارت ''فان المبحوث عنہ'' سے لیکر ''فان التوصل الی الفقه ''کا مطلوب میں کوئی دخل نہیں تو اس کے ذکر کا کیا فائدہ ہے؟

جواب: مصنف نے اسلئے یہ وضاحت سے بیان کیا کہ مطلقا ''التوصل بالقواعد الی الفقه ''کے ساتھ کوئی قید نہیں لیکن یہاں مراد یہ ہے کہ یہ کہا جائے ''انه یتوصل بها خصوص المجتهد ''چونکہ اسی تخصیص کے اعتبار سے، علم اصول کی تعریف صادق آئے گی۔(السید)

یتوصل میں ضمیر مرفوع مستتر کا مرجع کیا ہے ؟ ظاہر یہ ہے کہ اس کا مرجع مجتہد ہے، یعنی مجتہد کے ساتھ خاص ہے کہ وہ دلائل کے ذریعے فقہ کی طرف رسائی حاصل کرتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس علم میں جن قواعد سے بحث کی جاتی ہے ان کے ذریعے مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے، اس لئے کہ دلائل کے ذریعے فقہ تک رسائی حاصل کرنے والا صرف مجتہد ہے، بیشک فقہ احکام کا علم ہے جو ادلہ سے حاصل ہوں، مقلدان دلائل سے علم حاصل نہیں کرتا بلکہ وہ تو مجتہد کی تقلید کو عام ہے۔ اسی وجہ سے ہماری کتب میں تقلید اور استفتاء کی ابحاث کا ذکر نہیں کیا گیا۔

ولا یبعد ان یقال الخ ، بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ بیشک یہ مجتہد اور مقلد کو عام ہے، ادلہ اربعہ کے ذریعے مجتہد کی رسائی ہے نہ کہ مقلد کی، لیکن مقلد کے نزدیک مجتہد کا قول دلیل ہے۔ تو مقلد کہتا ہے ''یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے اس لئے کہ اس تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے پہنچی ہے اور ہر وہ جس تک امام رحمہ اللہ کی رائے پہنچی وہ میرے نزدیک واقع ہے''

دوسرا قضیہ ''کل ما ادی الیہ رای ابی حنیفۃ فھو واقع عندی '' بھی اصول فقہ سے ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں تقلید و استفتاء کی ابحاث کو ذکر کیا ہے، ''فعلی ھذا'' یعنی ابھی جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ تقلید و استفتاء کی ابحاث کو بعض علماء اصول نے اپنی کتب میں شامل کیا، تو ان کو تعریف یوں مشتمل ہوگی جب ''مسائل'' کا لفظ زیادہ کیا جائے۔ یوں کہا جائے ''علم اصول الفقہ ھو العلم التی یتوصل بھا الی مسائل الفقہ'' یعنی

قولہ ولا یقال الی الفقہ لأن المقلد یتوصل بقواعدہ الی مسائل الفقہ لا الی الفقہ الذی ھو العلم بالأحکام عن ادلتھا الأربعۃ لأن علمہ بھا لیس عن ادلتھا الأربعۃ. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں : **قولہ ولا یقال الی الفقہ**، جب تقلید کو اصول فقہ میں شامل کیا جائے تو اصول فقہ کی تعریف میں ''الی الفقہ'' نہیں کہا جائے گا بلکہ ''الی مسائل الفقہ'' کہا جائے گا، کیونکہ مقلد قواعد کے ذریعے مسائل فقہ تک پہنچتا ہے نہ کہ فقہ تک، کیونکہ فقہ وہ علم ہے کہ ادلہ اربعہ سے احکام کا علم حاصل ہو، مقلد کو علم ادلہ اربعہ سے حاصل

قولہ فان المتوصل الی الفقہ لیس الا المجتھد : مصنف کی اس عبارت کی گرفت کرتے ہوئے میر سید شریف کہتے ہیں یہ مصادرۃ علی المطلوب ہے اس لئے کہ دلیل عین دعوی ہے۔

قولہ فالادلۃ الاربعۃ انما یتوصل بھا المجتھد الخ : زیادہ ظاہر یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ''فالقواعد المتعلقۃ بالادلۃ الاربعۃ الخ'' اسلئے کہ کلام التوصل بالقواعد میں ہے نہ کہ ''التوصل بما یتعلق بالقواعد'' میں ہے،

مسائل الفقہ کہا جائے صرف الفقہ نہ کہا جائے، کیونکہ فقہ تو ادلہ سے احکام حاصل کرنا ہے، جو فعل مجتہد ہے، فعل مقلد نہیں۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :قولنا على وجه التحقيق لاينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت بأى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون

نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کے اجتہاد کی پیروی سے حاصل ہوتا ہے۔(التلویح)

لیکن جب ''التوصل بالادلة الاربعة ''مستلزم ہے''التوصل بالقواعد المتعلقة بها '' کو اور اسی طرح بالعکس میں بھی استلزام ہے، تو مصنف نے ایک پر ہی اکتفاء کرلیا ہے۔(السید)

قوله وكل ما ادى اليه الخ :(اعتراض) مقلد کا یہ کہنا کہ یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے ''لأنه ادى اليه رأى أبى حنيفة '' یہ کہنا کس طرح صحیح ہے اس کی طرف تو صاحبین کی رائے پہنچاتی ہے نہ کہ امام اُبوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہے؟

جواب:صاحبین کے قول پر عمل حقیقت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ہی مبنی ہے، لیکن صاحبین کی ظاہر روایت ہے، معترض کے قول کو ہی اگر تسلیم کیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا اسی لئے مصنف نے''لأنه ادى اليه رأى أبى حنيفة'' ذکر کیا ہے۔(السید)

قوله فالقضية من اصول الفقه ايضا :مصنف کا قول قضیہ ثانیہ بھی اصول فقہ سے ہے، یہ اس وقت صادق آئے گا جب توصل اور فقہ میں تعمیم پائی جائے۔

قوله فهذا ذكر بعض العلماء الخ :هذا کا اشارہ یا تعمیم کے درجہ میں ہے جو محسوس کے درجہ میں ہے، یا اشارہ ''القضية الثانية'' کی طرف ہے جو مذکور ہے صراحۃ۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وقولنا على وجه التحقيق الخ، بظاہر یہ وہم تھا کہ جب اصول فقہ کی تعریف میں ''علی وجہ التحقیق'' تقلید کے مقابل ہے، تو تقلید اسی سے خارج ہوگئی تو بعض حضرات کا تقلید کو اصول فقہ میں داخل کرنا کیسے صحیح ہے تو اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ''علی وجہ التحقیق'' الزام وجدل کے مقابل ہے، تقلید

هذا الشيء علة لذلک فان هذا الحکم لایمکن اثباته بالقیاس، ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم بــه وهـو فعل المکلف ککونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلک مما یندرج فی کلیة تلک القضیة فان الاحکام تختلف باختلاف افعال المکلفین فان العقوبات لایمکن ایجابها بالقیاس ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم علیه وهو المکلف ومعرفة الأهلیة والعوارض التی تعرض علی الأهلیة سماویة ومکتسبة مندرجة تحت تلک القضیة الکلیة ایضا لاختلاف الأحکام باختلاف المحکوم علیه وبالنظر الی وجود العوارض وعدمها.(توضیح)

یعنی تنقیح میں جو"علی وجہ التحقیق"اصول فقہ کی تعریف میں ذکر کیا ہے یہ اس معنی کے منافی نہیں کیونکہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے اور مقلد یہ عقیدہ رکھے کہ مجتہد کی یہ رائے صحیح ہے۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :هذا الذی ذکرنا انما هو بالنظر الی الدلیل ، یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا ہے۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :واما بالنظر الی المدلول الخ ،لیکن مدلول کو دیکھتے ہوئے بیشک قضیہ مذکورہ کو کلیہ ثابت کرنا ممکن ہے جب حکم کی انواع معلوم ہوں کہ احکام کی کون سی نوع ادلہ کی کس نوع سے ثابت ہے جس کی خصوصیت سے

کے مقابل نہیں۔تقلید کو اصول فقہ میں شامل کرنے سے کوئی منافات لازم نہیں آتی۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :اس کا مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے شرائط ادلہ، قیود معتبرہ کلیہ (قضیہ کلیہ) میں ذکر کی ہیں وہ قضیہ کلیہ جو دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہے اور ان کی بحثوں کا علم اس کلیہ کا علم ہے تو دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے واضح ہوا کہ یہ اصول فقہ کی بحثیں ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله واما بالنظر الی المدلول الخ، مدلول سے مراد حکم ہے یعنی قضیہ کلیہ جو مذکور ہے اس میں شرائط اور قیود مدلول کی طرف نظر کرنے سے ہے نفس حکم یا محکوم بہ یا محکوم علیہ کی خصوصیات کی وجہ سے۔(السید)

قوله بخصوصیة ناشئة من الحکم :بیان کیا گیا ہے جس طرح خصوصیت حکم کا دخل ہے اس اختصاص میں اسی طرح خصوصیت دلیل کو بھی دخل ہے۔(السید)

قوله فان هذا الحکم لایمکن اثباته بالقیاس :فخر الاسلام نے قیاس کے رکن میں ذکر کیا ہے کہ علت اور علت کی صفت، شرط اور شرط کی صفت، حکم اور حکم کی صفت کو شرع سے ثابت کیا جائے گا رائے سے نہیں۔یعنی علت

حکم ثابت ہوا ہے، وہ چیز اس حکم کی علت ہوگی، بیشک یہ حکم قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :ثم المباحث بالمحکوم به ، پھر وہ بحثیں جو محکوم بہ یعنی فعل مکلف سے متعلق ہیں جیسے اس فعل کی عبادت ہونا یا عقوبت ہونا اور اس کی مثل جو بھی مندرج ہیں اس قضیہ کی کلیت میں بیشک احکام افعال مکلفین کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں، بیشک عقوبات کا ایجاب قیاس سے ممکن نہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم علیه الخ ، پھر وہ بحثیں جو محکوم علیہ یعنی مکلف سے متعلق ہیں، اور معرفۃ اہلیت کہ یہ اس کا اہل ہے یا نہیں، اور معرفت عوارض خواہ وہ عوارض سماویہ ہوں یا کسبیہ یہ سب بھی اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں، احکام کا اختلاف محکوم علیہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا اور عوارض کے وجود وعدم کی وجہ سے ہوگا۔ (التوضیح)

ادلہ ثلاثہ میں سے کسی ایک سے حاصل ہوگی البتہ اس علت سے حکم شرع کے مطابق قیاس سے حاصل ہوگا۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وهو فعل المکلف الخ ، فعل مکلف کا نام محکوم بہ ہے، اسلیئے کہ حکم بمعنی امر ہے اور مکلفین کے افعال کا انہیں امر کیا گیا ہے یعنی وہ افعال مامور بہا میں بحیثیت فعل یا ترک کے وہ امر ایجاب ہو یا ندب یا اباحۃ ہو۔ (السید)

قوله ککونها عبادة :یہ تمثیل ہے مباحث کی، مباحث سے مراد احوال جن سے بحثیں کی جائیں اس میں حذف مضاف ہے "کمباحث کونها عبادة" (السید)

قوله ونحو ذلک :جیسے ہونا ان کا مؤنۃ جس میں عبادت ہو، یا عبادت ہو جس میں مؤنۃ ہو، اور ہونا ان کا حق قائم بذاتہا، یا ان کا حقوق جو عبادت وعقوبت کے درمیان دائر ہوں۔ (السید)

قوله مما یندرج :یعنی قید کا اندارج مقید میں اور شرط کا مشروط میں، جب قضیہ کلیہ مذکورہ میں بعض ان قیود کا لحاظ کیا جائے تو اس کا کلیہ ہونا سچا ہوگا، اور جب ان کا لحاظ نہ کیا جائے تو کلیہ ہونا سچا نہیں ہوگا اور حکم بعض صورتوں میں معدوم ہوگا۔ (السید)

فان الاحکام تختلف باختلاف افعال المکلفین ،احکام سے مراد یہاں وہ ہیں جو اس کلیہ کے احاد وافراد ہیں، جیسے ہمارا قول "کل حکم یدل علی ثبوته الکتاب فهو ثابت" یا "کل حکم یدل علی ثبوته الخبر المشهور فهو ثابت" یا "کل حکم یدل علی ثبوته الاجماع فهو ثابت" پھر صدق وکذب بھی مختلف احوال کے لحاظ پر ہوگا، مثلا اسی قول کو مقید کیا جائے عقوبۃ سے، یوں کہا جائے "کل حکم هو من العقوبات

فیکون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقه بالشکل الأول هکذا هذا الحکم ثابت لأنه حکم

یدل علی ثبوته الاجماع فهو ثابت ''تو سچا ہے اور اگر یہ کہا جائے ''کل حکم ہو من العقوبات یدل علی ثبوته القیاس فهو ثابت ''تو یہ جھوٹا ہے۔ جب اسے ہی ہو من العبادات سے مقید کردیں تو یہی سچا ہوگا، تو واضح ہوگیا کہ یہ افعال کے اختلاف سے مختلف ہوجاتے ہیں۔ (السید)

قوله فان العقوبات لایمکن ایجابها بالقیاس ؛عقوبات سے مراد حدود وقصاص ہیں، یہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، دلیل ظنی سے یہ نہیں ثابت ہوسکتے کیونکہ دلیل ظنی میں شبہ پایا جاتا ہے اسی طرح عورتوں کی گواہی سے بھی یہ ثابت نہیں ہوسکتے، اسلئے کہ ان میں شبہ بدلیت پایا جاتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ''فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان ''(السید)

تنبیہ: کفارات وجوب کے لحاظ سے عقوبت ہیں، اور اداء کے لحاظ سے عبادت ہیں۔ یہاں تک کہ یہ بھی شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں، جس طرح ایک شخص اکیلے ہی رمضان کا چاند دیکھے اور قاضی اس کی شہادت کو رد کردے تو اس نے عمداً جماع کرکے روزہ افطار کردیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں کیونکہ یہ بھی ''فان العقوبات لایمکن ایجابها بالقیاس '' کے تحت داخل ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ عقوبات قیاس سے ثابت نہیں حالانکہ کفارہ من وجہ عقوبۃ ہے تم اسے قیاس کے ذریعے ثابت کرتے ہو، کیونکہ روزہ میں عمداً جماع کرنے سے کفارہ تو حدیث سے ثابت ہے جیسا کہ ایک اعرابی نے نبی کریم ﷺ کی خدمت حاضر ہوکر کہا ''هلكت واهلكت ''میں ہلاک ہوگیا، میں نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا۔ تو آپ کے پوچھنے پر کہ تم نے کیا کیا تو اس اعرابی نے بتایا کہ میں نے جماع کرلیا تو آپ نے اس پر کفارہ مقرر فرمایا۔ حدیث سے واضح ہوا کہ عمداً روزہ کے حال میں جماع کرنے پر کفارہ لازم ہے لیکن کھانے اور پینے سے عمداً روزہ توڑنے پر کفارہ قیاس سے کس طرح ثابت کرتے ہو؟

جواب: ہم قیاس سے یہ ثابت نہیں کرتے بلکہ ایک اور روایت سے ثابت کرتے ہیں، جس میں کفارہ مطلقاً افطار پر مقرر فرمایا، آپ کا ارشاد ہے ''من افطر فی رمضان فعلیه ما علی المظاهر'' جس نے رمضان میں روزہ افطار کیا تو اس پر وہی کفارہ لازم آئے گا جو ظہار کرنے والے پر لازم آتا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله افعال المکلفین ،مراد اس سے احوال مکلفین ہیں یعنی اہلیت کا ثبوت یا عدم، اور عوارض کا ثابت ہونا خواہ سماوی ہوں یا کسبی جو قضیہ کے کلیہ ہونے کی قیود وشرائط ہیں۔ (السید)

هـذا شـانـه متـعـلـق بـفـعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض الـمـانـعة من ثبوت هـذا الـحـكـم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس شانه هذا هو الصغرى ثم الـكبـرى قـولنا وكل موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه.(توضيح)

مصنف فرماتے ہیں :فيـكـون تـر كيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا ،مسائل فقہ کوثابت کرنے کیلئے دلیل شکل اول پراس طرح مرکب ہوگی۔

قـولـه لاخـتـلاف الاحـكـام باختلاف المحكوم عليه : یہاں تین احتمال ہیں،دومراد نہیں ہوسکتے اور ایک معتبر ہے۔ ا۔ اختلاف محکوم علیہ یعنی مکلّف کی وجہ سے احکام میں اختلاف ہوگا،اگراس سے مراد یہ ہو کہ دلائل شرعیہ کی دلالت میں افرادانسان کا اختلاف ہوکہ انسان کی اس نوع میں حکم اسطرح ہوتو بعض ادلہ سے ثابت ہوگا سوائے بعض ادلہ کے یعنی بعض سے ثابت نہیں ہوگا،اوردوسری نوع انسان میں دوسری بعض دلیلوں سے حکم ثابت ہوگا پہلی دلیلوں سے نہیں،اورایک نوع انسان میں کل دلیلوں سے حکم ثابت ہوگا،تو یہ اختلاف محکوم علیہ ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ مصنف نے محکوم علیہ کی بحث میں اس کی ابتداء سے آخرتک کوئی ذکر نہیں کیا۔

۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ مراد اختلاف سے اختلاف وجوب اورعدم وجوب،اورحرمۃ واباحۃ اورصحۃ وفساد وبطلان ہوادلہ کی دلالت نہ ہوتو یہ بھی مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ استنباط ادلہ میں مندرج نہیں ہوگا حالانکہ مطلوب یہی ہے۔

۳۔ تیسرا احتمال ہی معتبر ہے''وہ یہ ہے کہ قیودوشرائط بحیثیت محکوم علیہ کے مختلف ہونے سے احکام مختلف ہوتے ہیں،قیودوشرائط کے منتفی ہونے سے قضیہ منتفی ہوگا''جب ہم کہیں''كل حكم كذا في عمل كذا في حق انسـان كـذا دل عـليـه الـقياس أو العام المخصوص البعض أو الاجماع السكوتي الى غير ذلك فهـو ثـابـت ''ہراسی طرح کا حکم اس طرح کے عمل اسطرح کے انسان میں اس پر قیاس یاعام مخصوص البعض یا اجماع سکوتی وغیرہ دلالت کررہاہے تو وہ ثابت ہے۔

توہمارا قول''فی حق انسان کذا''قضیہ کی کلیت میں مندرج ہے،جب حکم مذکور عمل مذکور میں کسی اورانسان کے حق میں اسطرح کے دلائل سے ثابت نہیں ہوگا تو اختلاف حکم ہوگا اختلاف محکوم علیہ سے۔

"یہ حکم ثابت ہے" اس لئے کہ یہ حکم جس کی یہ شان ہے، متعلق ہے فعل سے جس کی یہ شان ہے، اور یہ فعل صادر ہے مکلّف سے جس کی یہ شان ہے، اور وہ عوارض نہیں پائے گئے جو اس حکم کے ثبوت سے مانع ہیں، اور اس حکم کے ثبوت پر قیاس دلالت کر رہا ہے جس کی یہ شان ہے، یہ صغری ہے، پھر کبری اس کا یہ ہے۔ اور ہر حکم جو صفات مذکورہ سے متصف ہو دلالت کرتا ہے اس کے ثبوت پر قیاس موصوف تو وہ ثابت ہے۔

یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل سے ہے۔

وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الأصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عند الأدلة الشرعية والأحكام الكليتين من حيث ان الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع الى ان الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الاحكام. (توضيح)

ایک اور وجہ معتبر یہ ہے: اختلاف احکام اختلاف انواع انسان سے یوں ہوں کہ عبادات واجب ہیں عقلاء اور واجب نہیں مجنونوں پر، اور وارث کا مورث لہ کو قتل کرنا وارثت سے محرومیت کا سبب ہے بالغ کے حق میں لیکن بچے نابالغ کے حق میں نہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: **قوله فهذه القضية الاخيرة**، اس سے یہ بتایا گیا کہ صغری اصول فقہ کے مسائل نہیں کیونکہ وہ علم بالقواعد ہے، اصول فقہ کے مسائل کیلئے ضروری ہے کہ وہ قضایا کلیہ ہوں، قاعدہ کا اطلاق قضیہ شخصیہ اور جزئیہ پر نہیں۔ (السید)

صغری ہے "هذا الحكم ثابت" یہ قضیہ شخصیہ ہے اصول فقہ کے مسائل سے اس لئے نہیں کہ اسے قاعدہ کلیہ، قضیہ کلیہ نہیں کہا جا سکتا۔

مصنف فرماتے ہیں :وبطریق الملازمة هكذا ، یعنی مسائل فقہ کے اثبات کی مثال بطریق ملازمہ (بطور قیاس استثنائی شرطی اتصالی کی مثال) اس طرح ہے۔

مقدم: كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم، (جب بھی قیاس پایا گیا جوان صفات سے متصف ہے جو اس حکم پر دلالت کرتا ہے جوان صفات سے متصف ہے تو یہ حکم ثابت ہوگا)۔

تالی استثناء عین مقدم :لكنه وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات۔

نتیجہ عین مقدم :كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذالك الحكم۔ (التوضیح بالتوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :فعلم ان جميع المباحث المتقدمة الخ ۔تو معلوم ہوگیا کہ جو بحثیں پہلے ذکر کی جاچکی ہیں وہ سب مذکور ہیں اس قضیہ کلیہ میں جو مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہے، یہی معنی توصل قریب کا جس کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :واذا علم ان جميع مسائل الأصول راجعة الخ ،جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اصول فقہ کے تمام مسائل ہمارے اس قول کی طرف راجع ہیں کہ "ہر حکم اس طرح کا کہ اس پر اس طرح کی دلیل دلالت کرے وہ

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وبطريق الملازمة ،اس کا عطف ہے "بالشكل الأول" پر تو پہلی عبارت ساتھ ملے گی "فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الملازمة هكذا"

قوله القياس الموصوف بهذه الصفات :اس سے اشارہ ہے اس طرف کہ لفظ قیاس مفرد ہے اور معنی اس کا جمع ہے، کیونکہ مراد یہ ہے کہ قیاس ان تمام شرائط کا جامع ہو جن کا ذکر رکن قیاس میں کیا گیا ہے، اسی طرح علت کا معلومۃ النص یا معلومۃ الاجماع ہونا، یا مناسب تاثیر کا پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح کبھی جلی ہوگا اور کبھی خفی وغیر ذلک، تو لفظ جمع سے اشارہ (هذا) کو متصف کرنا صحیح ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله جميع المباحث المتقدمة ،یعنی وہ بحثیں جو دلیل میں معتبر قیود سے متعلق ہیں اور اسی طرح حکم اور فعل اور فاعل کی قیود کی ابحاث جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ (السید)

ثابت ہوگا'' یا راجع ہوں گے اس ملازمہ کی طرف ''جب بھی اس طرح کی دلیل اس طرح کے حکم پر دلالت کرنے والی پائی گئی تو وہ حکم ثابت ہوگا'' (التوضیح)

علم انه یبحث فی هذا العلم الخ ،تو اسی سے معلوم ہوگیا کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے، اس لحاظ پر کہ ادلہ مثبتہ ہیں احکام کیلئے، اور احکام دلائل سے ثابت ہیں، اس لئے بعض بحثوں یعنی قیود وشرائط کا تعلق دلائل سے ہوگا اور بعض کا تعلق احکام سے ہوگا۔ (التوضیح)

قوله یبحث فی هذا العلم عن الأدلة الشرعیة والأحکام یعنی عن احوالهما علی حذف المضاف اذ لایبحث فی العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع فی عبارة القوم.(التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **قوله یبحث فی هذا العلم عن الادلة الشرعیة والاحکام(یعنی عن احوالهما)**

قوله فهذا معنی التوصل القریب ،مطلب یہ ہے کہ ''توصل قریب قواعد اصول'' سے ہو یہ کہ یہ قواعد خارج نہ ہوں اس قضیہ کلیہ سے جو شکل اول کا کبری ہے جس کے ذریعے مسائل فقہ ثابت ہیں کہ بعض اس کلیہ کا عین ہوں، اور بعض قیود ہوں جو معتبر ہیں دلیل یا فعل یا فاعل میں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: **قوله الکلیتین** ،صفت ہے ادلہ اور احکام کی، دلیل کلی جیسے مطلق کتاب، مطلق سنت۔ دلیل جزئی جیسے یہ آیۃ یا یہ حدیث۔ تو دلیل کلی ہوگی ملحوظ مفہوم کلی میں جو شامل ہوگی کل افراد کو، تو معنی کلی جو شامل ہو کل کو۔ اور قضیہ کا وصف کلیہ بھی اسی اعتبار سے ہے۔ حکم کلی جیسے وجوب وحرمت اور ان کی مثل اور اسی طرح علت یا سبب ہونا، اور ان کی مثل علی وجہ الاطلاق۔

حکم جزئی جیسے نماز کا واجب ہونا اس وقت میں اس شخص پر۔ (السید)

قوله بعضها ناشئة عن الادلة ،یعنی منشأ ان کا نفس ادلہ اور قیود وشرائط جو ان ادلہ کی دلالت میں معتبر ہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: یہ تینوں قسمیں عوارض ذاتیہ ہیں لیکن عوارض غریبہ بھی تین ہیں، جو لاحق ہو ایک چیز کو امر خارج عام کے واسطہ سے جیسے حرکۃ لاحق ہے ابیض کو بسبب اس کے کہ وہ جسم ہے، یا عارض ہو اخص سبب کی وجہ

فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي اثباتها الأحكام وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة.(توضيح)

اس علم کا موضوع ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں جب کہ اس علم میں بحث کی جاتی ہے ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے وہ ہے ان کا حکم ثابت کرنا اور اس میں بحث کی جاتی ہے احکام کے عوارض ذاتیہ سے وہ ان کا ثابت ہونا ادلہ سے۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :فيبحث فيه عن احوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اى اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الأدلة والأحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا مما يتعلق بالأدلة الأربعة ما له مدخل في

یہاں حذف مضاف۔ ہے مراد یہ ہے کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ اور احکام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے، کیونکہ کسی علم میں بھی نفس موضوع سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ موضوع کے احوال وعوارض سے بحث کی جاتی ہے، مگر یہ کہ حذف مضاف قوم کی عبارت میں مشہور وواضح ہے۔(التلویح)

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع ما يبحث فيه عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشأ الذات بأن يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالمتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم.(التلويح)

قوله فموضوع هذا العلم :ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، عرض وہ ہے جو ایک چیز پر محمول ہو، اور اس سے خارج ہو۔ عرض ذاتی وہ ہے کہ منشأ اس کا ذات ہو کہ وہ ذات شی کی وجہ سے اسے لاحق ہو جیسے ادراک انسان کو عارض ہے ذات انسان کی وجہ سے، یا عارض ہو امر مساوی کے واسطہ سے

سے جیسے ضحک عارض ہے حیوان کو بسبب انسان ہونے کے، یا واسطہ مباین ہو جیسے پانی کو حرارت عارض ہے بسبب نار کے۔(السید)

كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه.(تنقیح و توضیح)

اصول فقہ میں ادلہ اربعہ سے بحث کی جاتی ہے جن کا ذکر کیا جا چکا ہے اور جو ان ادلہ سے متعلق ہیں ان سے اس میں

جیسے تحک عارض ہے انسان کو اس کے تعجب کے واسطہ سے، یا عارض ہو امر عام کے واسطہ سے جو اس میں داخل ہو (یعنی جزء کے واسطہ سے) جیسے تحرک عارض ہے انسان کو بواسطہ اس کے حیوان ہونے کے۔ (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتيه الخ، اعراض ذاتیہ سے بحث کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو علم کے موضوع کا محمول بنایا جائے۔

كقولنا الكتب يثبت الحكم قطعا أوعلى انواعه كقولنا الأمريفيد الوجوب أوعلى اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أوعلى انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع المباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض للأدلة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث الأدلة

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية الخ، بحث کا معنی ہے "تفتیش، زمین کو کریدنا" یہ عن سے متعدی ہوتا ہے، اور سوال کے معنی کو متضمن ہوتا ہے، اور کبھی یہ ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے مصنف کا قول "يبحث فى هذا العلم عن الادلة" اور کبھی منسوب ہوتا ہے وصف کی طرف جس طرح یہی قول "اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية" ذات سے بحث کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے وصف کے ثبوت کو بیان کرنا، اور وصف سے بحث کا یہ مطلب ہے کہ وصف کا کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کو بیان کرنا۔ (السید)

عوارض جمع ہے عارضة کی، یہ وہ حالت ہے جو ایک چیز کو لاحق ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ عارض کی جمع ہو۔ (السید)

قوله(وهى اثبات الحكم يمكن)ان يقول الخ ، یہ کہنا ممکن ہے کہ جو عوارض کتاب کو لاحق ہیں بسبب اس کی جزء کے ان کو ثابت کرنے کا وصف پایا جائے، اس لئے کہ کتاب اللہ یہ ہے کہ وہ جو رسول اللہ پر نازل ہو اور ہماری طرف منقول ہو نقل تواتر سے اور قرآن کی دو تختیوں کے درمیان جو ہے وہ سب ہی قرآن ہے، دلالت اور اثبات سب تواتر ہیں۔ یا یہ کہا جائے کتاب اللہ کا کلام ہے وصف دلالت سبب ہے اللہ تعالی کی طرف منسوب ہونے کا، یہ ترکیب اضافی میں جزء ہے۔

بحث کی جاتی ہے "فیبحث" میں فاء متعلق ہے اس علم کی حد سے، یعنی جب اصول فقہ کی حد یہ ہے تو واجب ہے کہ اس میں بحث ادلہ اور احکام سے کی جائے اور ادلہ واحکام کے متعلقات سے بحث کی جائے، احوال سے مراد عوارض ذاتیہ

للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة، فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول اثبات الاجماع والقياس للأحكام ولايجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب السنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرض بما ليس اثباته للحكم هينا كالقراء ة الشاذة وخبر الواحد. (التلويح)

اس کی چند صورتیں ہیں: ا۔ ایک یہی کہ علم کے موضوع کا محمول ہو، جیسے "الكتاب يثبت الحكم قطعا"

۲۔ انواع موضوع کا محمول اعراض ذاتیہ ہوں جیسے ہمارا قول "الأمر يفيد الوجوب"

۳۔ اعراض ذاتیہ پر محمول ہو جس سے بحث کی جارہی ہو جیسے "العام يفيد القطع"

۴۔ اعراض ذاتیہ کی انواع پر محمول ہو جیسے ہمارا قول "العام الذى خص منه البعض يفيد الظن"

اسی طرح کا معاملہ ہے سنت میں کہ وہ صادر ہے نبی کریم ﷺ کے فعل یا قول یا تقریر سے اور وصف دلالت سبب ہے نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے کا، اور اسی طرح حکم اجماع میں وہ اتفاق کرنا ہے تمام مجتہدین کا نبی کریم ﷺ کی امت سے ایک زمانہ میں حکم شرعی پر، شرع میں وہ علت فقط لغت سے حاصل نہ ہو بلکہ اس کی اصل شرع میں پائی جائے، اس کی دلالت اسی اصل کی وجہ سے ہے جو شرع میں اصل ہو۔ لیکن ثبوت حکم بالدلیل بھی عارض ہے جزء کے واسطہ سے، جبکہ حکم اسی مقام میں اثر ہے خطاب اللہ کا جو متعلق ہے افعال کے ساتھ جیسے وجوب وحرمت، خطاب مذکور کی طرف اضافت یہ ترکیب اضافی کی جزء ہے جو سبب ہے ثبوت کا خطاب کے ذریعے، اور ادلہ شرعیہ سب ہی خطاب اللہ ہیں کوئی بلاواسطہ کوئی بالواسطہ۔ (السید)

قوله وما يتعلق بها: یہ باعتبار عطف اور ضمیر کے چار احتمالات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ اس کا عطف احوال پر ہوگا یا ادلہ پر۔ تو جائز ہے کہ مراد اس سے تمثیلات وتصویرات واستدلات ہوں۔ (السید)

قوله يجب ان يبحث فيه عن الأدلة والاحكام: یہ اس لئے کہ قواعد جن کے ذریعے فقہ تک مجتہد پہنچتا ہے اس کی بحکم استقراء دو قسمیں ہیں، یا بحث ہوگی ادلہ کے احوال اور ان سے متعلقات سے یا بحث ہوگی احکام

ہیں، وما یتعلق بھا، کا عطف ہے "الادلۃ" پر اور اس کے قول بھا، میں ضمیر مجرور ادلہ کی طرف راجع ہے، اور "وما یتعلق بھا" سے مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف ہے، (بعض نے ان کو مستقل ادلہ کہا ہے اور محققین نے ان کو ادلہ اربعہ میں ہی داخل کیا ہے) جیسے استحسان، استصحاب حال اور ادلہ مقلد اور مستفتی اور اصحاب تحقیق نے کہا کہ "وما یتعلق بھا"

وجمیع مباحث اصول الفقه راجعة الخ ،اصول فقہ کی تمام بحثیں ادلہ اور احکام کے اعراض ذاتیہ کو ثابت کرنے کی طرف راجع ہیں اس لحاظ پر کہ ادلہ احکام کیلئے مثبت ہیں اور احکام ادلہ سے ثابت ہیں بایں معنی کہ اس فن کے تمام مسائل محمول ہوں گے وہ اثبات وثبوت ہیں اور جن کا نفع اور اس میں دخل ہے وہ موضوع ہوں گے، وہ ہیں ادلہ واحکام، اس لحاظ پر کہ ادلہ کو احکام کیلئے اثبات حاصل ہے، اور احکام کو ادلہ سے ثبوت۔

اعتراض: کیا وجہ ہے کہ اصول فقہ کے مسائل میں اثبات اجماع وقیاس کا احکام کیلئے ذکر کرتے ہیں اور کتاب وسنت کو احکام ثابت کرنے کیلئے نہیں ذکر کرتے؟

جواب: وجہ یہ ہے کہ مقصود فن میں کسبیات ہیں جو محتاج ہیں دلیل کے "کتاب وسنت کا حجت ہونا بمنزل بدیہی کے ہے اصولیین کی نظر میں" کیونکہ یہ عام کلام میں بھی ثابت ہیں اور لوگوں میں مشہور ہیں بخلاف اجماع وقیاس کے۔ ان کو یہ مقام حاصل نہیں، اسی وجہ سے مصنف ان کا حکم ثابت کرنے کے درپے ہوئے ہیں جن سے حکم کا ثابت کرنا (عام لوگوں میں) آسان نہیں تھا جیسا کہ قراۃ شاذہ اور خبر واحد وغیرہ سے حکم ثابت کرنا آسان نہیں۔ (التلویح)

سے۔ (السید)

قوله ومتعلقاتهما :ضمیر مجموع الامرین (ادلہ واحکام) کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ مجموع الامرین بھی جمع ہے، جس طرح ہر ایک ان دونوں میں سے جمع ہے۔ (السید)

قوله والضمیر فی قوله بها یرجع الی الأدلة :اور اگر تقدیر عبارت یہ ہو کہ ضمیر احوال کی طرف لوٹ رہی ہے تو "**ما یتعلق بها ای بالاحوال**" سے مراد وہ قیود وشرائط ہوں گی جو ادلہ سے ان احوال کے ثبوت میں معتبر ہوں گی، وہ تعریفات وتقسیمات وتمثیلات واستدلالات ہیں۔ (السید)

قوله وما یتعلق بها :مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف پایا گیا ہے لیکن بعید نہیں کہ اس میں وسعت پائی جائے، متشابہات ادلہ سے متعلق ہیں اسی طرح مسئلہ حسن وقبح، تکلیف مالایطاق، کفار سے خطاب، راوی کے مسائل اور اس کی شرائط، انقطاع خبر، محل خبر، کیفیت سماع، ضبط، تبلیغ، راوی میں طعن، اور اسی طرح بیان ونسخ اور علت مؤثرہ کا

سے مراد اللہ عزوجل کی ذات ہے ... (ترجمہ توضیح)

واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد ومثل ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها ثلاثيا أو رباعيا قديمة أو حادثة أو غيرها (توضیح)

مصنف فرماتے ہیں: واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام: جان لو کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ تین

قسم اور ان کا جواب اور علت ... اور اس اختلاف ... ترجیح اجتہاد ... جو متعلق ہیں ... میں داخل ہیں۔

مسائل جن میں اختلاف کیا گیا ہے: جیسے مفہوم مخالف دلیل ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔ اور پہلی شریعتوں کے احکام، اور قول صحابی جس کے متعلق صحابہ کرام کے اختلاف واتفاق کا علم نہ ہو، اور وہ اجماع جس کے دلیل ہونے میں اختلاف ہو، جس طرح صحابہ کے بعد کا اختلاف، اور وہ اجماع جو ثابت ہو پھر اس کے اہل میں سے کوئی ایک رجوع کرلے، اور اجماع سکوتی، اور اجماع مرکب یہ دوقولوں کے درمیان اختلاف ہے تیسرے قول کی نفی کیلئے یا استصحاب وغیرہ۔

وجوہ فاسدہ: قیاس اور اجماع کی ابحاث میں اختلافی دلائل نورالانوار میں تفصیل سے مذکور ہیں وہاں ہی ان کو دیکھا جائے۔

قوله كالبحث عن الاجتهاد ونحوه: ونحوہ سے مراد جو مسائل بیان کئے جا چکے ہیں جیسے راوی وغیرہ کے مسائل جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله وهي كونها مثبتة للاحكام، مصنف نے رکن اول یعنی کتاب کے باب ثانی میں بیان کیا ہے موجب امر بعض کے نزدیک اباحت ہے، بعض کے نزدیک ندب ہے۔ اور اکثر کے نزدیک وجوب ہے، اور اس باب کے شروع میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ جو حکم شرع کا فائدہ دینے والا ہے وہ خبر ہوگا یا انشاء۔ اور اسی باب کی فصل نہی میں ذکر کیا گیا ہے حیات سے نہی جیسے زنا اور شرب خمر وغیرہ یہ قبیح لعینہ کا تقاضا کرتی ہیں بالاتفاق۔ اور افعال شرعیہ سے نہی جیسے یوم نحر کو روزہ رکھنا یا مضامین وملاقیح کی بیع سے نہی وغیرہ یہ قبیح لغیرہ کا تقاضا کرتی

قسم ہیں۔

۱۔ عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی ان کے مثبت للا حکام ہونے سے۔

۲۔ ان عوارضات میں سے بعض وہ ہیں جن سے بالذات بحث تو نہیں کی جاتی لیکن ان کو مبحوث عنہا سے ملحق ہونے میں دخل ہوتا ہے جیسے ان کا عام ہونا، یا مشترک ہونا، یا خبر واحد ہونا وغیرہ۔

۳۔ ان عوارض میں سے بعض وہ ہیں جو اس طرح نہیں جیسے ثلاثی ہونا یا رباعی، قدیم ہونا یا حادث أو غیرھا۔(التوضیح)

ہے۔تو یہ کتاب اللہ میں صریح ابحاث ہیں کہ امر وجوب کو چاہتا ہے اور نہی حرمت کو، تو واضح ہوا کہ کتاب حکم کو ثابت کرتی ہے پھر سنت کے رکن میں بیان کیا گیا ہے کہ جو احکام کتاب میں ذکر کئے گئے ہیں وہ یہاں (یعنی سنت میں) بھی ثابت ہیں۔یعنی امر و نہی، عام وخاص جو سنت میں ہیں وہ فائدہ وہی دیں گے جو کتاب میں ان کے افادات بیان کئے گئے ہیں، تو واضح ہوا کہ کتاب وسنت مثبت حکم ہیں۔(السید)

قولہ ومنھا ما لیست بمبحوث عنھا ،ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے بحث اصول فقہ میں مقصود بالذات کے طور پر نہیں ہوتی، البتہ وہ مقصود بالذات کے ساتھ ملحق ہوتے ہیں۔(السید)

قولہ ککونھا عامۃ :جیسے عام ہونا، یعنی عام جمیع افراد کو شامل ہے، اس کو دخل ہے اس میں کہ عام کا حکم جمیع کے حق میں ثابت ہے۔(السید)

قولہ أو مشترکۃ :بیان کیا گیا ہے کہ اشتراک کو حکم ثابت کرنے میں دخل نہیں اسلئے کہ یہ نوع اجمال کو ثابت کرتی ہے اور بیان تک اس میں توقف ضروری ہے۔(السید)

راقم کے نزدیک توقف ضروری ہونا بھی تو حکم شرعی ہی ہے۔

قولہ اوخبر واحد :اس وصف کو بھی اثبات حکم میں کوئی دخل نہیں بلکہ یہ دلالت میں نقصان واجب کرتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ خبر مشہور کہا جائے، یا خبر واحد جو روایت کے ذریعے مشہور ہو جائے اس وصف کو اثبات میں دخل ہے۔(السید)

قولہ وامثال ذلک :جیسے عبارۃ النص اور اشارۃ النص ہونا، اور محکم یا مفسر ہونا اور حقیقت یا مجاز ہونا وغیرہ۔(السید)

مصنف اقسام کی وضاحت فرماتے ہیں :فالقسم الاول یقع محمولات فی القضایا التی هی مسائل هذا العلم،قسم اول محمول ہوگی ان قضایا میں جو اس علم کے مسائل ہیں۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :والقسم الثانی یقع اوصافا وقیودا لموضوع تلک القضایا کقولنا الخبر الذی یرویه واحد یوجب غلبة الظن بالحکم وقد یقع موضوعا لتلک القضایا کقولنا العام یوجب الحکم قطعا وقد یقع محمولا فیها نحو النکرة فی موضع النفی عامة۔(التوضیح)

قسم ثانی کبھی ان قضایا کے موضوع کی اوصاف وقیود واقع ہوتی ہیں، جیسے وہ خبر جسے ایک راوی روایت کرے وہ ثابت کرتی ہے حکم میں غلبہ ظن، اور کبھی ان قضایا کا موضوع واقع ہوگی جیسے ہمارا قول عام حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے، اور کبھی محمول واقع ہوگی جیسے نکرہ مقام نفی میں عموم ثابت کرے گا۔

قوله ومنها ما لیس کذلک :جیسے قواعد قراءة، آیة کا مکی یا مدنی ہونا، حدیث کا قدسی یا غیر قدسی ہونا، نص کا رحمت یا عذاب میں وارد ہونا، صرف ونحو کے قواعد، لفظ کا صحیح ہونا یا معتل ہونا، معرب ہونا یا مبنی ہونا، منصرف ہونا یا غیر منصرف ہونا۔اور ایسے ہی علم معانی کے قواعد یعنی فصیح ہونا یا غیر فصیح، بلیغ ہونا یا غیر بلیغ۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله فالقسم الاول یقع محمولات۔

اعتراض:قسم اول واحد ہے وہ اس کا مثبت ہونا تو محمولات کو جمع ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے

جواب:اثبات متعدد یعنی ایجاب وندب، تحریم وکراہت واباحت کو شامل ہے اس لئے جمع ذکر کیا گیا ہے۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله اوصافا وقیودا ،ہوسکتا ہے کہ وصف نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے ''الحدیث یوجب العلم القطعی اذا کان خبرا مشهورا والعلم الظنی اذا کان خبرا واحدا'' حدیث علم قطعی ثابت کرتی ہے جب خبر مشہور ہو اور علم ظنی ثابت کرتی ہے جب خبر واحد ہو۔

اس مثال میں ''الحدیث'' موصوف اور قیود صفات نہیں بلکہ الحدیث مبتدأ ہے قیود خبر ہیں۔(السید)

قوله لموضوع :یعنی وہ قیود موضوع کی ہوتی ہیں، لیکن کبھی لفظی طور پر وہ قیود محمول سے متعلق ہوتی ہیں لیکن معنی میں وہ موضوع کی قید ہی ہوتی جیسے کہا ''الحدیث الذی هو خبر مشهور یوجب القطع ''(السید)

قوله کقولنا العام الخ ،مراد یہ ہے کہ عموم لفظ ثابت کرتا ہے عموم حکم قطعی طور پر۔(السید بالتصرف)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله ونحوه، عطف ہے صبی پر، ضمیر کا مرجع بھی صبی ہے، بچے کی طرح مکلف نہ ہونا جیسے

مصنف فرماتے ہیں :وكذلك الأعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا، الأول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لايكون كذلك۔(التوضیح)

اوراسی طرح حکم کی اعراض ذاتیہ بھی تین قسم ہیں۔ا۔ پہلی قسم وہ ہے کہ ان سے بحث کی جائے وہ ہے حکم کا ثابت ادلہ (اربعہ) مذکورہ سے۔

۲۔ دوسری قسم وہ ہے جسے ان کے ساتھ لاحق ہونے کا دخل ہو، جیسے فعل بالغ سے متعلق ہونا یا فعل صبی سے متعلق ہو، اوراس کی مثل۔

۳۔ تیسری قسم وہ جو پہلی دونوں کی طرح نہ ہو۔

مصنف مزید وضاحت فرماتے ہیں :فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا ومحمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لايثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة، واما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ محمول ہوان قضایا میں جواس علم کے مسائل ہیں۔اوردوسری قسم ان قضایا کے موضوع کے اوصاف وقیود ہوں گے کبھی وہ عبارت میں موضوع ہوں گے اور کبھی محمول، جیسے ہمارا قول وہ حکم جو عبادت ہے وہ خبر واحد سے

مجنون، رقیق، معتوہ، سفیہ وغیرہ جو بھی عوارض سمایہ یا کسبیہ سے متعلق ہوں، یا اس کا عطف ہو''متعلقا'' پر'' ککونہ'' ساتھ ملے گا، جیسے عبادت یا عقوبت یا مؤنۃ کا ہونا اوراسی طرح حکم کا علت کے ذریعے یا سبب یا شرط یا علامت کے ذریعے معلوم ہونا۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله فالاول يكون محمولا الخ،ظاہر یہ ہے کہ بیشک حصر جس طرح مسندالیہ کی تعریف سے لام جنس کی وجہ سے سمجھی گئی وہ درست نہیں کیونکہ بعض اوقات اصول فقہ میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان احکام کا عوارض ذاتیہ سے جو ثبوت محمول نہیں بنتا بلکہ موضوع ہوتا ہے جیسے''ثبوت الفرض بالدليل القطعي وثبوت الواجب بالدليل الظني وثبوت الحرام بالدليل القطعي وثبوت المكروه بالدليل الظني''۔(السید)

ثابت ہوگا، لیکن تیسری قسم دونوں سے جدا ہوگی وہ قسمیں اس علم کی ہیں یا اس کے مسائل کی ہوں۔(التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں :ویلحق به البحث عما یثبت بهذه الادلة وهوالحکم وعما یتعلق به۔(التنقیح)

الضمیرالمجرورفی قوله ویلحق به راجع الی البحث المدلول فی قوله فیبحث وقوله عما یثبت ای عن احوال ما یثبت وقوله عما یتعلق ای بالحکم وهوالحاکم والمحکوم به والمحکوم علیه۔(التوضیح)

''یلحق بہ'' میں ضمیر مجرور کا مرجع بحث ہے جس پر اس کا قول فیبحث دلالت کررہا ہے، اور اس کا قول ''عمایثبت'' میں ''ما''

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله واما الثالث یعنی العوارض الذاتیة التی لاتکون مبحوثاعنها فی هذا العلم ولادخل لها فی لحوق ما هی مبحوث عنها من القسمین یعنی قسمی العوارض التی للأدلة والعوارض التی للاحکام وذلک کالأمکان والقدم والحدوث والبساطة والترکیب وکون الدلیل جملة اسمیة أوفعلیة ثلاثیة مفرداته أورباعیة معربة أومبنیة الی غیرذلک مما لادخل له فی الاثبات والثبوت فلایبحث عنها فی الاصول وهذا کما ان النجارینظرفی الخشب من جهة

قوله والثانی اوصافا ،اعتراض: یہ تو دو معمولوں کا عطف ہے حرف واحد کے ذریعے جن کے عامل مختلف ہیں، یہ ناجائز ہے۔

جواب: والثانی کا ''الاول'' پر عطف نہیں بلکہ ضمیر مستتر پر بغیر تاکید منفصل کے ہے، اصل میں تقدیر عبارت یہ ہے ''فالأول یکون هووالثانی محمولا وأوصافا'' لف ونشر مرتب کے طور پر۔

قوله العقوبة لایثبت بالقیاس :عقوبۃ یعنی حدو قصاص قیاس سے ثابت نہیں، اسی طرح خبر واحد سے بھی ثابت نہیں کیونکہ خبر واحد میں راوی کی وجہ سے شبہ ہے اور حدود وقصاص وغیرہ شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں۔ جن دلائل میں شبہات پائے گئے ہیں ان سے وہ ثابت نہیں ہوسکتے۔(السید)

قوله فبعزل :عزل، جدا کرنا، کسی چیز سے منقطع کرنا۔(کنزاللغات) معزل مصدر میمی ہے باء الصاق کیلئے ہے، یعنی ایک چیز عزل سے ملصق ہے، مفعول والا معنی ہوگا فعل عزل سے وہ چیز معزول یعنی جدا ہوگئی، یا اسم مکان ہے اور باء الصاق کیلئے ہے۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله ویلحق به ،اس کا عطف ہے ''یبحث'' پر، مقصد بیان یہ ہے اصول فقہ کی

سے مراد احوال ہیں یا حذف مضاف ہے مصنف کی عبارت اسی پر دلالت کررہی ہے۔"ای عن احوال مایثبت"
اور ماتن کے قول "عمایتعلق بہ" کی ضمیر مجرور حکم کی طرف لوٹ رہی ہے اور حکم سے متعلق "حاکم اور محکوم بہ اور محکوم علیہ"
ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ادلہ اربعہ مذکورہ کے احوال کی بحث کے ساتھ ملحق ہے ان احوال کی بحث جو ثابت ہیں ادلہ سے وہ حکم ہے اور حکم سے متعلقات یعنی حاکم، محکوم بہ، اور محکوم علیہ ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں: **واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على ان موضوع هذا العلم الأدلة والاحكام، والثاني ان موضوع هذا**

صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته۔ (التلویح)

تیسری قسم یعنی عوارض ذاتیہ کی وہ ہے جس سے بحث نہیں کی جاتی اس علم میں اور نہ ہی اسے دخل ہے لاحق ہونے میں جو دونوں قسموں میں بحث کی جاتی ہے۔ دونوں قسموں سے مراد ادلہ کے عوارض کی قسمیں ہیں، اور عوارض سے مراد احکام کے عوارض ہیں وہ ہیں امکان، قدیم ہونا، حادث ہونا، بسیط ہونا، مرکب ہونا اور دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا یا فعلیہ ہونا، اس کے مفردات کا ثلاثی ہونا یا رباعی ہونا، معرب ہونا یا مبنی ہونا وغیرہ، یعنی جنہیں اثبات وثبوت میں دخل نہیں اور نہ ہی ان سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کہا جائے نجار (بڑھئی) لکڑی کو دیکھتا ہے بحیثیت اس کی سختی اور نرمی کے، اور اس کے باریک اور موٹے ہونے کے، اور اس کے ٹیڑھے اور سیدھے ہونے کے اس قسم کے مسائل کا تعلق صناعۃ سے ہے اصول فقہ سے نہیں، اور صناعۃ میں بحث امکان وحدوث، اور ترکب وبساطۃ کے لحاظ پر نہیں ہوتی جن سے اصول فقہ میں ہوتی ہے۔

جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ جس طرح چاہتی ہے کہ اس میں ادلہ کی بحث کی جائے اسی طرح چاہتی ہے کہ اس میں احکام کی بحث بھی کی جائے، دونوں یعنی ادلہ اور احکام کی بحثیں فقہ کی طرف پہنچاتی ہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: **واعلم ان قوله،** میں قولہ کی ضمیر میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ضمیر فخر الاسلام کی طرف لوٹ رہی ہو کیونکہ تنقیح کی عبارت فخر الاسلام کی اصول سے لی ہوئی ہے۔

العلم الأدلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على أنه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالأدلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول۔(التوضیح)

ماتن کے قول ''ویلحق بہ'' میں دو احتمال ہیں، ایک یہ ہے کہ مراد یہ ہو کہ حکم کی مباحث کو ادلہ کی مباحث کے بعد ذکر کیا جا رہا ہے، کیونکہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ موضوع اس علم کا فقط ادلہ ہوں، البتہ احکام سے بحث کی جاتی ہے اس لئے کہ وہ اس علم کے لواحق ہیں، پھر اس علم سے مراد ادلہ ہیں اس لحاظ پر کہ وہ مثبت للحکم ہیں،

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الأصول۔(التلویح)

مصنف نے جو ذکر کیا ہے کہ حکم کی بحثوں کو بعد میں ذکر کرنے کا ارادہ کیا ہے دلائل کی بحثوں کے، کیونکہ دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے اور اس سے بحث اہم ہوتی ہے فن اصول میں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ،یعنی بیشک لفظ باعتبار لغت کے ادلہ اربعہ پر جاری ہوتا ہے نہ کہ احکام پر، تو مناسب اصطلاح یہی ہے کہ لفظ علم اصول کا تقاضا لغوی اعتبار سے یہی ہے کہ اس میں ابحاث ادلہ مذکورہ سے ہوں تاکہ علم اصول کا نام اس کی وضع کے مطابق ہو جائے۔ یہ دلالت مطابقی ہوگی جو زیادہ معتبر ہے، اور اگر علم اصول میں ابحاث ادلہ واحکام کی ہوں اور اس مجموع کا علم اصول فقہ رکھا جائے تو یہ دلالت تضمنی ہوگی باعتبار جزء موضوع کے نام ہوگا۔

اعتراض: لفظ جس طرح باعتبار لغت کے ادلہ پر جاری ہے اسی طرح ان مسائل پر بھی جاری ہے جو احکام سے متعلق

جو بحثیں حکم کی وجہ سے ثابت ہوتی ہیں یا حکم سے تعلق رکھنے والی اشیاء کی بحثیں اس علم سے خارج ہیں، احکام مسائل قلیلہ ہیں جو ذکر کیے جاتے ہیں اسلئے کہ وہ اس علم سے لواحق اور تابع ہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے منطق کا موضوع تصورات وتصدیقات ہیں اس لحاظ پر کہ وہ موصل ہوں (مجہول) تصور وتصدیق کی طرف۔ منطق کے عظیم مسائل راجع احوال موصل کی طرف، اگر چہ اس میں بحث نادر طور پر کی جاتی ہے احوال تصور کی جو مجہول تصور کی طرف موصل ہیں

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ کما ان موضوع المنطق التصورات والتصدیقات لأنہ یبحث عن احوال التصور من حیث انہ حد أورسم وعن احوال التصدیق من حیث انہ حجۃ توصل الی تصدیق ومن حیث أنہ قضیۃ أوعکس قضیۃ ونقیض قضیۃ فیؤلف منھا حجۃ وبالجملۃ جمیع

ہیں، تو بیشک یہ بھی ایسا امر (معاملہ) ہے جو فقہ تک پہنچا تا ہے تو احکام بھی اصول فقہ میں داخل ہوں گے۔

جواب: علم اصول اپنے اطلاق کے لحاظ پر دو اصطلاحیں رکھتا ہے اگر لغوی اعتبار سے صرف ادلہ پر صادق آتا ہے، جب لغوی اعتبار کیا جائے تو حقیقت میں صرف ادلہ پر اطلاق ہوگا جب اطلاق اصطلاحی مراد لیا جائے تو دونوں پر اطلاق ہوگا۔ (السید)

قولہ وھی مسائل قلیلۃ :اور یہ یعنی احکام مسائل قلیلہ ہیں، قلیلہ اضافیہ مراد ہیں کیونکہ قلیل ہیں بنسبت ادلہ کے مسائل کے لیکن بذاتھا کثیر ہیں، جیسے مسائل ولواحق بھی بذاتھا کثیر ہیں لیکن ادلہ کی بنسبت احکام کے لواحق ومسائل قلیل ہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قولہ موضوع المنطق التصورات، شاید تصورات سے متصورات مراد ہیں اور تصدیق سے مراد مصدق بھا ہیں، ورنہ منطق میں بحث کلیات خمسہ سے اور جو ان سے تعریفات مرکب ہوتی ہیں ان سے ہوتی ہے، اور قضایا اور ان سے مرکب ہونی والی حجتوں سے بحث ہوتی ہے۔ یہ سب معلومات ہیں علم نہیں۔ (السید)

تنبیہ: تصدیقات کا ذکر بالتبع کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ ماہیات کے مقابل نہیں جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے، ماہیات کی تعریف حد اور رسم سے ہوتی ہے جن کا تعلق تصور سے ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تصورات کی ابحاث بالأصالۃ ہیں

جیسے ماہیات کی بحث کی جاتی ہے کہ وہ قابل حد ہیں، یہ بحث بالتبع ذکر کی جاتی ہے اسی طرح یہاں احکام کی بحث بالتبع کی جاتی ہے۔ بعض کتب اصول میں اگر چہ حکم بحث کو نہیں شمار کیا جاتا اس علم میں، لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ قوی ہے کہ

مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخلا في الايصال، وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بأنه ان كان بسيطا لايحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بأن يقال ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل۔ (التلویح)

مصنف نے جو بیان کیا ہے جس طرح موضوع منطق تصورات وتصدیقات ہیں، چونکہ ان کے ہی عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی احوال تصور سے بحث کی جاتی ہے اس لحاظ پر کہ یہ حد ہے یا رسم، اور احوال تصدیق سے بحث کی جاتی ہے اس لحاظ پر کہ یہ حجت ہے جو تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے، اور اس لحاظ پر کہ یہ قضیہ ہے یا عکس قضیہ ہے یا نقیض قضیہ ہے تو ان سے حجت مؤلف ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جمیع ابحاث راجع ہیں ایصال کی طرف یا ان چیزوں کی طرف جن کو ایصال میں دخل ہے (یعنی معلومات تصور یہ موصل ہیں مجہول تصور کی طرف اور معلومات تصدیقیہ موصل ہیں مجہول تصدیق کی طرف)

کبھی تصور میں بحث ہوتی ہے بحیثیت موصل الیہ کے بایں طور کے بسیط حد نہیں بن سکتا اور نہ ہی مجہول تصور کی طرف پہنچا سکتا ہے، اور اگر مرکب ہو جنس اور فصل سے تو حد ہوگی یعنی مجہول تصور کی طرف موصل ہوگی اور اگر جنس کے ساتھ ہو تو رسم ہوگی ورنہ نہیں۔ اور ممکن ہے کہ بحث راجع ہو احوال تصور کی بحث کی طرف اس لحاظ پر کہ وہ موصل ہے۔ بایں طور کہا جائے کہ بیشک حد موصل الی المرکب ہے نہ کہ موصل الی البسیط، تو یہ بحث مسائل سے ہوگی۔

اور کثیر ہیں اور تصدیقات کی ابحاث بالتبع اور قلیل ہیں۔ (السید)

قولہ من حیث انها موصلة : ضمیر تصورات اور تصدیقات کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی تصورات موصل ہیں تصور کی طرف اور تصدیقات موصل ہیں تصدیق کی طرف۔ (السید)

قولہ لم یعد مباحث الحکم ، اصول فقہ کی بعض کتب میں حکم کی مباحث کو اس علم کی مباحث میں شمار نہیں کیا گیا، اس جملہ کی وضاحت میں تین وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ ایک یہ کہ بالکل ہی حکم کی بحث کو ذکر نہیں کیا گیا۔

حکم کی بحثیں ادلہ کی بحثوں کے بعد ذکر کی جاتی ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الأحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولابحث فيه عن احوال الأحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الأدلة والأحكام لأنا رجعنا الأدلة بالتعميم الى الأربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الأدلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الأدلة وبعضها الى احوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق من تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الأدلة اكثر وأهم لكنه يقتضي الأصالة والاستقلال۔** (التلویح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ صحیح احتمال اول ہی ہے، یہ صاحب احکام کے رد کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ صاحب احکام اس طرف گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ ہیں، احکام کے احوال سے اس میں کوئی بحث نہیں بلکہ محتاجی ان کے تصور کی طرف ہے تا کہ ان کا اثبات ونفی ذہن میں جگہ پکڑ سکے۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ موضوع اس کا ادلہ اوراحکام ہیں، کیونکہ ہم ادلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں تعمیم سے چار تک، یعنی ادلہ

۲۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے ان کا ذکر تو کیا گیا ہے لیکن افادہ کیلئے اس لئے نہیں کہ یہ اصول فقہ سے ہیں۔

۳۔ تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اسے ذکر تو کیا گیا ہے لیکن سکوت اختیار کیا گیا ہے کہ یہ مسئلہ اصول فقہ سے ہے یا نہیں، مصنف نے تیسری وجہ کو ہی اختیار کیا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: **قوله هو الاحتمال الأول**، پہلا احتمال یہ ہے کہ علم اصول کا موضوع ادلہ اوراحکام دونوں ہی ہیں، ماتن نے "ملحق بہ" ذکر کیا ہے۔ اس الحاق کا مطلب صرف تاخیر ہے یعنی دلائل پہلے ہیں اوراحکام بعد میں، یہ مطلب نہیں کہ احکام تابع ہیں ادلہ کے ذکر میں اوراصول فقہ سے خارج ہیں (یہ قول ہی درست نہیں)۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں :وقولہ وهو الحكم ان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة۔(التوضیح)

مصنف نے جوذکرفرمایا''وھوالحکم''اگرحکم سے مراد یہ لیا جائے حکم اللہ کا خطاب ہے جو متعلق ہے مکلفین کے افعال سے تووہ قدیم ہے اس لئے کہ خطاب اللہ کلام نفسی مراد ہے اور کلام نفسی قدیم ہے تو اس صورت میں ادلہ کے ذریعے حکم کے ثبوت کا یہ مطلب ہوگا کہ ادلہ کے ذریعے حکم کا ہمارے علم میں ثبوت ہوگا،ہماراعلم چونکہ حادث ہے اس لحاظ پر حکم کو بھی حادث کہا جائے گا،کیونکہ بظاہر احکام حادث ہیں۔

چار ہیں،اوراحکام کی طرف تعمیم سے رجوع کرتے ہیں پانچ تک کہ احکام پانچ ہیں وجوب،ندب،حرمۃ،کراھیۃ، اباحت۔

اورہم نے ان بحثوں میں اجمالا نظر کی جن کا تعلق ہے ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت سے تو ہم نے بعض کو احوال ادلہ کی طرف راجع پایا اور بعض کو احوال احکام کی طرف۔

جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا قضیہ کلیہ کے حاصل کرنے میں جو فقہ تک پہنچائے،ایک کو مقاصد سے بتایا اور دوسرے کو حکم لگانے کے لواحق سے بتایا،انتہائی بات یہی کہی جاسکتی ہے کہ ادلہ کی مباحث کثیر اور اہم لیکن یہ نہیں چاہتا کہ یہی اصل و مستقل ہوں (اور احکام اصل و مستقل نہ ہوں)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لاحاصل له لأن الأدلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلامعنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الحازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لايتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الأمر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه۔(التلویح)

مصنف نے جو''فان اريد الحكم'' پر بحث کی ہے اس کا کوئی حاصل (نتیجہ) نہیں،اس لئے کہ ادلہ شرعیہ معرفات وامارات (علامات) ہیں،اگر تسلیم کرلیا جائے کہ یہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو دلیل کا کوئی معنی نہیں مگر وہی کہ جو ثبوت شی یا انتفاء شی کے علم کا فائدہ دے۔

اس باب یعنی علم اصول فقہ کی تعریف انتہائی بات یہ ہے کہ''علم'' میں عموم ثابت کیا جائے خواہ ادراک جازم ہو یا

مصنف فرماتے ہیں :وان اريد بـالـحـكـم الـرالـخـطـاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لأن القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لامثبت فيكون المراد بالاثبات الثابة غلبة الظن وان نوقش فى ذلک بأن اللفظ الواحد لايراد به المعنى الحقيقى والمجازى معا فنقول نريد فى الجميع اثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا۔(التوضیح)

اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب لیا جائے جیسے وجوب وحرمۃ تو ثبوت اس کا ادلہ اربعہ میں سے بعض سے صحیح ہوگا اور بعض سے صحیح نہیں ہوگا، جیسے قیاس ہے مثلا اس لئے کہ قیاس وجوب کیلئے مثبت نہیں (اور نہ ہی حرمت کیلئے مثبت ہے) بلکہ قیاس ہمارے لئے وجوب کا غلبہ ظن ثابت کرتا ہے، جس طرح بیان کیا گیا ہے کہ بیشک قیاس مظہر ہے مثبت نہیں تو اثبات سے مراد (قیاس میں) اثبات غلبہ ظن ہے۔

ادراک راجح ہوتا کہ قطعی اور ظنی کو شامل ہو، تو یہ تمام ادلہ میں صحیح آئے گا، اس تعمیم کے لحاظ سے حکم کے قدیم ہونے یا حادث ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، آخرکار لاچار ہو کر یہ کہا جائے گا کہ دلیل کا یہ معنی ہی نہیں کہ وہ نفس ثبوت کا فائدہ دے (بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ ثبوت شی یا انتفاء شی کے علم کا فائدہ دے) اس معنی کے لحاظ پر ہم حکم کو حادث کہیں جیسے مصنف کے کلام سے پتہ چل رہا ہے تو کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ کسی چیز کے ثبوت یا انتفاء کا علم حاصل ہونا حادث ہی ہے۔

میر سید شریف کے حواشی مصنف کے مکمل قول پر :قـولـه فـان اريد بالحكم الخطاب الخ ،ظاہر طور پر یہ کلام اس پر دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اور اثر خطاب میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ خطاب تو قدیم ہے لیکن اثر خطاب قدیم نہیں، اور ثانی بعینہ ثابت ادلہ سے اور اول کا علم ثابت ہے نہ کہ بعینہ وہ ثابت ہے، لیکن یہ فرق کرنا درست نہیں اسلئے کہ وجوب وحرمت اثر ہیں جو ایجاب وتحریم کو لازم ہیں یہ خطاب ہی ہے جو اس سے جدا نہیں۔ خطاب کے قدیم ہونے سے اثر کا قدیم ہونا لازم ہے، اور اثر کے حادث ہونے سے خطاب کا حادث ہونا لازم ہے، اور یہ بھی واضح ہے کہ جس طرح ادلہ سے خطاب کا علم ثابت ہے اسی طرح ادلہ سے اثر کا علم ثابت ہے، اور جس طرح ممتنع ہے ادلہ کے ذریعے نفس خطاب کا اثر ہونا اسی طرح ممتنع ہے نفس اثر کا ادلہ سے ثابت ہونا۔ (السید)

قـولـه فـالـمـراد بثبوته بالأدلة الخ ،مطلب اس کا یہ ہے کہ خطاب قدیم ہے اس کا قدیم ہونا انکار کرتا ہے کہ وہ

اگر چہ اس میں مناقشہ (اعتراض) پیش کیا گیا ہے کہ ایک ہی لفظ کا ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی دونوں معانی نہیں لئے جاسکتے تو یہ کس طرح کہنا صحیح ہے کہ ادلہ اربعہ میں سے بعض حقیقی معنی کے لحاظ سے مثبت ہیں اور بعض مجازی کے لحاظ پر غلبہ ظن ثابت کر رہی ہیں یہ تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہو گیا جو صحیح نہیں۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد تو اثبات علم ہے، پھر وہ عام ہے جو یقین اور غلبہ ظن کو شامل ہے، یعنی معنی ایک ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں :واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعک بعض مباحثها التی لایستغنی المحصل عنها وان کان لایلیق بهذا الفن، منها انهم قد ذکروا ان العلم الواحد قد یکون له اکثر من موضوع واحد کالطلب فانه یبحث فیه عن احوال بدن الانسان ومن الأدویة ونحوها۔(التوضیح)

ادلہ اربعہ سے بذاتہ ثابت ہو۔

اعتراض: کتاب اللہ قدیم ہے کیونکہ وہ اللہ کا کلام ہے، اور جائز ہے کہ قدیم کا ثبوت بھی قدیم ہو، جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں تو کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے بالذات والصفات، تو اس کی صفات کا ثبوت بھی قدیم ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ کا کلام جسے ہم احکام کیلئے دلیل بناتے ہیں وہ کلام لفظی ہے کلام نفسی نہیں، کلام لفظی چونکہ مرکب ہے حروف وسکنات وحرکات سے وہ حادث ہے، کلام نفسی قدیم ہے۔(السید)

قولہ ثبوت علمنا :علم سے مراد اعتقاد ہے مطلقا، اگر چہ حد یقین کو نہ پہنچے، اسلئے علم کا لفظ غلبہ ظن کو بھی شامل ہے جو قیاس سے ثابت ہے جو یقین وتعیین سے کم درجہ ہے۔

قولہ وبالبعض لا :بعض دلائل سے ثابت نہیں، اگر مراد اثر خطاب سے وجوب وحرمت ہوں تو مطلب یہ ہے کہ قیاس کے ذریعے قطعی علم یعنی وجوب وحرمت ثابت نہیں اور اگر مراد مطلقا اعتقاد ہو اگر چہ ظن ہو تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ قیاس کے ذریعے اعتقاد ظنی بھی ثابت نہیں۔

تنبیہ: غلبہ ظن کا مرتبہ شک سے اوپر ہے اور یقین سے کم ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :**قولہ وقعت فی مباحث الأصول والموضوع**، یعنی مصنف نے بیان کیا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں، یا صرف ادلہ ہیں، احکام وادلہ دونوں کے مسائل بطریق قصد واصالت ہیں، یا

جان لو کہ بیشک جب میں موضوع ومسائل کی مباحث میں واقع ہوا تو میں نے ارادہ کیا کہ میں تمہیں بعض وہ مباحث سناؤں جن کو حاصل کرنے کے بغیر بے پرواہی نہیں، اگرچہ وہ ابحاث اس فن کے لائق نہیں (لیکن فائدہ سے خالی نہیں بلکہ من وجہ ضروری ہیں)۔

ان ابحاث میں سے ایک یہ ہے: بیشک اہل علم نے ذکر کیا ہے کہ بیشک ایک علم کے موضوع کبھی ایک سے زائد بھی ہوتے ہیں، جیسے علم طب اس میں بحث انسان کے بدن کے احوال سے بھی کی جاتی ہے اور دواؤں وغیرہ سے بھی۔

مصنف فرماتے ہیں: **وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الأدلة للحكم، وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لهما مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين۔**

ادلہ کے مسائل بطور قصد واصالت ہیں، اور احکام کے مسائل بطور توابع ولواحق ہیں۔ (السید)

قوله التي لايستغني: یہ مباحث کی صفت ہے کہ وہ مباحث جن کو حاصل کرنے کے بغیر بے پرواہی نہیں، یا یہ صفت ہے ''بعض'' کی جو معنی کے لحاظ پر جمع ہے کہ میں تمہیں بعض وہ بحثیں سناؤں جن کو حاصل کرنے کے بغیر بے پرواہی نہیں۔ (السید)

قوله قد يكون له اكثر الخ: اہل علم کا یہ کہنا کہ کبھی ایک علم کا ایک موضوع سے زیادہ ہوتے ہیں، ''موضوع واحد'' سے مراد واحد نوعی ہے وہ مفہوم کلی ہے جو کثرت کو بھی شامل ہے جیسے منطق کا موضوع موصل ہے، وہ عام ہے موصل الی التصور ہو یا موصل الی التصدیق ہو، علم نحو کا موضوع لفظ مستعمل ہے خواہ کلمہ ہو یا کلام، فقہ کا موضوع فعل عباد ہے جس کی پانچ قسمیں ہیں جن کو بیان کیا جا چکا ہے، علوم کے موضوعات واحد شخصی نہیں ہوتے، جو حضرات متعدد موضوعات مانتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ مفہومات کلیہ موضوع ہوتے ہیں۔

قوله ونحوها: علم طب والے غذاؤں یا غذاؤں کی مثل سے بحث کرتے ہیں، مثل سے مراد اماکن، ازمان، پانی، ہوا، عمر وغیرہ ہیں۔ اسلئے کہ آب وہوا، رہنے کی جگہ، عمر اور موسم کے اعتبار سے ہی اطباء دواء کا انتخاب کرتے ہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: **قوله ان كان اضافة شئ الى آخر**، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کی صفت اضافیہ ہو جو حاصل ہو بنسبت دوسری چیز کے، مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کی نسبت دوسری کی طرف ہونے کے سبب ہو، جیسے ''اثبات الدليل للحكم'' یہ سبب ہے کہ یہ کہنا صحیح ہے ''هذا الدليل الحكم'' اسی طرح ''ايصال الحد الى

ایک علم کے متعدد موضوعات کا قول صحیح نہیں، تحقیق اس میں یہ ہے کہ علم میں جب کسی چیز سے بحث کی جائے اور اس کی نسبت کسی دوسری چیز کی طرف ہو جیسے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے ادلہ سے اس لحاظ پر کہ وہ حکم کیلئے مثبت ہیں یعنی ادلہ کی نسبت حکم کی طرف ہے، اور منطق میں بحث کی جاتی ہے ایصال سے اس لحاظ پر کہ معلوم تصور موصل ہو مجہول تصور کی طرف اور معلوم تصدیق موصل ہو مجہول تصدیق کی طرف تو یہاں ایصال کی نسبت ہے تصور و تصدیق کی طرف۔

کبھی بعض عوارض سے بحثوں کا دخل ہوتا ہے ایک نسبت کے لحاظ پر اور کبھی بحثوں کو دخل ہوتا ہے دوسرے کی نسبت کے لحاظ سے، اس علم کا موضوع ایک چیز دو نسبتوں کے لحاظ پر ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں :**وان لم يكن المبحوث عنه الأضافة لايكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات الى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم۔**(التوضیح)

اگر وہ چیز اضافی نہ ہو جس سے بحث کی جارہی ہے (یعنی وہ کسی کی طرف منسوب نہ ہو) تو ایک علم کا موضوع اشیاء کثیرہ

تصور المحدود'' یہ سبب ہے کہ ''هذا حد لهذا المحدود'' کہنا صحیح ہے۔(السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة ،اس میں ''الاضافة'' پر الف لام عہد خارجی ہے معہود وہ اضافت ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا کہ دو نسبتوں کے لحاظ پر بحث کی جاتی ہو۔

اس کی نفی میں چند صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ جس چیز سے بحث کی جارہی ہے اس کی نسبت و اضافت کسی اور چیز کی طرف نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اضافت تو پائی جائے لیکن ایک طرف کے عوارض کو دوسری طرف کے عوارض میں دخل نہ ہو، یا دخل تو ہو لیکن ان سے بحث نہ کی جاتی ہو۔(السید)

قوله اشياء كثيرة :جمع سے مراد ''مافوق الواحد'' ہے، نہ دو چیزیں موضوع ہوں گی نہ زیادہ۔(السید)

قوله لأن اتحاد العلم الخ :اتحاد علم سے مراد یہ ہے کہ چیز ایک ہو اس میں تعدد نہ ہو، اور اختلاف علم سے مراد یہ ہے کہ اس میں تعدد ہو دو متلازموں میں سے ایک کا ذکر ہو اور مراد دوسرا ہو، اور اختلاف مسائل سے مراد اختلاف مجانسۃ ہے اور اتحاد مسائل سے مراد ان کا ہم جنس ہونا ہے۔(السید)

نہیں ہوں گی، اسلئے کہ اتحاد علم یا اختلاف علم معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، اختلاف موضوع اختلاف علم ثابت کرے گا۔

مصنف فرماتے ہیں :وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلااعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيأن فعل المكلف والمقدار۔(التوضیح)

اگر علم واحد سے مراد وہ لیا جائے جس کی اصطلاح بعض لوگوں نے بنائی ہو اس میں وحدت کے معنی کی رعایت نہ پائی گئی ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے، اصطلاح تو وہ معتبر ہوگی جو جمہور کی وحدت کے معنی کی رعایت کر کے وحدت کا اعتبار کیا گیا ہو۔ بعض لوگوں کی یہ اصطلاح ہے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے اور موضوع دو چیزیں ہیں ایک فعل مکلف اور دوسری مقدار۔

مصنف تعدد موضوع والوں کو جواب دیتے ہیں :وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والأدوية فجوابه ان البحث في الأدوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وان اريد بالعلم الواحد الخ ،یعنی اگر قاعدہ مذکورہ کو توڑنے کیلئے یہ کہا جائے کہ ایک علم جس کے متعدد موضوع ہوں اس سے مراد کسی ایک کی اصطلاح بھی ہو کہ یہ ایک علم ہے، اصطلاح بنانے کا تو ہر ایک کو حق ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ اور ہندسہ کو ایک علم کہنا یہ اصطلاح جدید ہے (راقم کے نزدیک یہ اختراع ہے) اس کا کوئی اعتبار نہیں اس سے وہ قاعدہ نہیں ٹوٹے گا جو حکماء کے نزدیک پختہ طریقے سے ثابت ہے کہ معنی کے اعتبار کے بغیر وحدت معتبر نہیں، اگر یہ قول تسلیم کر لیا جائے" فلكل احد ان يصطلح مثل ذلك فيلزم الانتقاض بقوله كل رجل هذا خلف "کہ ہر شخص کو اصطلاح بنانے کا حق ہے تو اس قسم کا قول سے ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ ہر ایک کے بلکہ جمہور کے قول کو رد کر دے یہ خلاف مفروض ہے۔ (السید)

راقم کو اس سے یہ روز روشن کی طرح واضح طور پر معلوم ہوا کہ جمہور اہل سنت کے عقیدہ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ بعد از انبیاء سب سے افضل ہیں کے خلاف رافضیوں کی یہ اصطلاح مردود ہے کہ سب صحابہ کرام سے افضل حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں۔

ببعضها۔(التوضیح)
جو مثال دی ہے ان حضرات نے جو ایک علم کے متعدد موضوعات کے جواز کے قائل ہیں کہ علم طب والوں کا موضوع بدن انسان بھی ہے اور دوائیں بھی کیونکہ وہ ان دونوں سے بحث کرتے ہیں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ علم طب والے دواؤں سے اس حیثیت پر بحث کرتے ہیں کہ بعض دواؤں سے انسان کا بدن صحیح ہو جاتا ہے اور بعض سے اسے مرض لاحق ہو جاتی ہے یا مرض اس کی مندفع نہیں ہوتی اس لحاظ پر موضوع صرف بدن انسان ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :واعلم ان هذه ثلاثة مباحث فی الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققین یتعجب منها الناظر فیها الواقف علی کلام القوم فی هذا، المقام الأول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان کان فوق الاثنین غیر صحیح.(التلویح)
جان لو کہ بیشک مصنف نے یہ تین بحثیں موضوع میں ذکر کی ہیں جو جمہور محققین کے مخالف ہیں جو ان میں قوم کی کلام سے واقف ہے وہ انہیں دیکھ کر تعجب کرے گا، ان تین میں سے پہلا مقام یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک تعدد موضوع کے اطلاق کے جواز کا قول صحیح نہیں اگرچہ دو سے اوپر کا قول ہو۔

مصنف کی تحقیق کی علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں :بل التحقیق ان المبحوث عنه فی العلم اما ان یکون اضافة بین الشیئین اولا وعلی الأول اما ان یکون العوارض التی لها مدخل فی المبحوث عنه بعضها ناشیا عن أحد المضافین وبعضها ناشیا عن المضاف الآخر اولا فان کان کذلک فموضوع العلم کلا المضافین کما وقع البحث فی الاصول عن اثبات الأدلة للاحکام والاحوال التی لها دخل فی ذلک بعضها ناش عن الدلیل کالعموم والاشتراک والتواتر وبعضها عن الحکم ککونه عبادة أوعقوبة فموضوعه الأدلة والاحکام جمیعا، واما اذا لم یکن المبحوث عنه اضافة کما فی الفقه الباحث عن وجوب فعل المکلف وحرمته وغیر ذلک، أوکان اضافة لکن لادخل للاحوال الناشئة عن احد المضافین فی المبحوث عنه کما فی المنطق الباحث عن ایصال تصور أوتصدیق الی تصور أوتصدیق، ولادخل لاحوال التصور والتصدیق الموصل الیه فی ذلک علی ما قرره المصنف فیما سبق فالموضوع لایکون الا

واحدا لأن اختلاف الموضوع یوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورۃ ان العلم انما یختلف باختلاف المعلومات وھی المسائل. (التوضیح)

بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں جس چیز سے بحث کی جائے گی یا اسے دو چیزوں کے درمیان نسبت حاصل ہوگی یا نہیں، پہلی صورت میں دیکھا جائے کہ وہ عوارض جن کو مبحوث عنہ میں دخل ہے بعض پیدا ہونے والے دومضافوں میں سے ایک سے اور بعض دوسرے سے یا ایسا نہیں، اگر اس طرح ہو تو علم کا موضوع دونوں مضاف (منسوب) ہوں گے، جیسے اصول فقہ کی بحث واقع ہے ادلہ کے احکام ثابت کرنے کیلئے، اور وہ احوال جن کو اس میں دخل ہے بعض دلیل سے ظاہر ہوتے ہیں جیسے عموم واشتراک وتعاون، اور بعض ظاہر ہوتے ہیں حکم سے جیسے حکم کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا، تو موضوع اصول فقہ کا ادلہ اور احکام جمیعا ہو گئے۔

اگر مبحوث عنہ کی اضافت ونسبت نہ ہو جیسے فقہ میں فعل مکلف کے وجوب وحرمت وغیرہ کی بحثیں، یا نسبت تو ہو لیکن مبحوث عنہ کے دومضافوں میں سے ایک سے ظاہر ہونے والے احوال کا دخل نہ ہو تو اس صورت میں موضوع صرف ایک ہوگا، جیسے منطق میں بحث کی جاتی ہے معلوم تصور کے مجہول تصور اور معلوم تصدیق کے موصل ہونے مجہول تصدیق سے لیکن موصل الیہ تصور وتصدیق کے احوال کا موضوع میں کوئی دخل نہیں جیسا کہ مصنف نے پہلے بیان کیا ہے۔

اس صورت میں موضوع صرف ایک ہوگا اسلئے کہ اختلاف موضوع اختلاف مسائل ثابت کرے گا اور اختلاف مسائل موجب ہوں گے اختلاف علم کے یہ بدیہی بات ہے کہ علم ہے کہ علم مختلف ہوتا ہے معلومات یعنی مسائل کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

علامہ تفتازانی مصنف کی ترجمانی کے بعد اس پر اعتراض کرتے ہیں :وفیہ نظر لأنہ ان ارید باختلاف المسائل مجرد تکثرھا فلانسلم انہ یوجب اختلاف العلم وظاھر ان مسائل العلم الواحد کثیرۃ البتۃ، وان ارید عدم تناسبھا فلانسلم ان مجرد تکثر الموضوعات یوجب ذلک، وانما یلزم ان لولم یکن الموضوعات الکثیرۃ متناسبۃ والقوم صرحوا بان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبھا. (التلویح)

اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر مراد اختلاف مسائل سے فقط تکثر لیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکثر مسائل اختلاف علم کا سبب ہیں کیونکہ ایک علم کے کثیر مسائل تو یقینا ہوتے ہی ہیں، اور اگر مراد لیا جائے کہ کثیر مسائل میں تناسب نہیں ہوتا اس سے اختلاف علم ہوگا اس کو بھی ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صرف تکثر موضوعات سے عدم تناسب ہوگا، قوم نے تصریح

کی ہے کہ ایک علم کا موضوع کئی اشیاء ہوسکتی ہیں، شرط یہ ہے کہ ان میں تناسب پایا جائے۔

وجہ تناسب کیا ہے؟ وجہ تناسب کو علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں۔

ووجه التناسب اشتراكهما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات أو في عرض كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لأحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار. (التلويح)

وجہ تناسب دونوں کا اشتراک ہے ذاتی میں یا عرضی میں، ذاتی کی مثال خط، سطح، اور جسم تعلیمی علم ہندسہ کیلئے، بیشک یہ تینوں اس کی جنس میں شریک ہیں وہ ہے مقدار میری مراد کم متصل قار الذات ہے۔

عرضی میں اشتراک کی مثال: انسان کا بدن اور اس کے اجزاء اور غذائیں اور دوائیں اور ارکان اور مزاج وغیرہ، جب ان کو علم طب کا موضوع بنایا جائے تو یہ سب شریک ہیں اس کے صحت کی طرف منسوب ہونے میں یہ اس علم کی غایت ہے۔

اسی سے واضح ہوگیا کہ علم کی وحدت ثابت کرنے کیلئے معنی کی رعایت کو اہل علم نے نہیں چھوڑا کسی ایک کو یہ حق حاصل نہیں کہ یہ اصطلاح بنائے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے اور اس کا موضوع فعل مقدار ہے۔

مصنف نے دو مثالیں پیش کیں جو اس کے اپنے قول کے ہی مناقض ہیں: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں۔

ثم انه فيما أورد من المثالين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق.

پھر بیشک مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں جو اس کے اپنے قول کے ہی مناقض ہیں، اس لئے کہ اصول فقہ کا موضوع اشیاء کثیرہ ہیں یعنی دلائل اور احکام، جب کہ محمولات مسائل دلیل کے مفہوم کی اعراض ذاتیہ نہیں، بلکہ کتاب وسنت واجماع وقیاس منفرد دلیلیں ہیں۔ تشارک دو یا دو سے زیادہ چیزوں میں پایا جاتا ہے، اسی طرح منطق کا موضوع تصور وتصدیق کا موضوع ہیں بوجہ ایصال کے۔

راقم کے نزدیک مصنف کی وضاحت کے بعد اعتراض بے جا ہے، منطق کا موضوع ایک چیز ہے "ایصال" اس کے دو حال ہیں ایک تصور کی طرف موصل ہونا اور دوسرا تصدیق کی طرف موصل ہونا، اصول فقہ کا موضوع ادلہ ہیں مثبت للاحکام ہونے کیلئے ادلہ ہیں اور ادلہ سے ثابت ہونے کی وجہ سے احکام ہیں۔ حیثیات کا فرق بھی خود مصنف نے دوسری بحث میں پیش کرنا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :**ومنها انه قد يذكر الحيثية فى الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الآلهى فيبحث فيه عن الأعراض التى تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولايبحث فيه عن تلك الحيثية لأن الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه أوعن اجزائه.(التوضيح)**

ان بحثوں میں سے ایک اور بحث یہ ہے کہ بیشک کبھی حیثیت کا ذکر کیا جاتا ہے موضوعات میں اس کے دو معنی ہیں، پہلا معنی ان میں سے یہ ہے کہ بیشک یہ چیز اس حیثیت سے موضوع ہے، جیسے کہا جاتا ہے "**الموجود من حيث انه موجود للعلم الآلهى**" موجود اس لحاظ پر کہ وہ موجود ہے علم الٰہی کا موضوع ہے، کہ علم الٰہی میں موجود کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس میں اس کے موجود ہونے کی حیثت سے ہی عوارض ذاتیہ کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسے

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله كالوحدة والكثرة ،اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ وحدۃ وکثرۃ کا اعتبار تو معدومات میں بھی کیا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجود عام ہے وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں کو شامل ہے، معدومات کے وجود ذہنی کے اعتبار کے قطع نظر ان پر وحدت وکثرت جاری ہوتی ہے، حقیقت میں وہ موجود ذہنی ہی ہے۔(السید)

قوله ونحوهما :وحدت وکثرت کی مثل سے مراد وجوب وامکان، قدم وحدوث، تجرد ولا تجرد، علیۃ ومعلولیۃ، جوہریۃ وعرضیۃ وغیرہ ہیں۔

قوله ولايبحث فيه عن تلك الحيثية :اعتراض: علم کلام میں تو وجود کی بحث کی جاتی ہے اور وہ موضوع میں داخل ہے؟

جواب: علم کلام میں دو اعتبار ہیں ۔ا۔ وجود وعدم کے لحاظ پر ابحاث، ذات موجود بغیر لحاظ کرنے وصف وجود کے موضوع میں داخل ہے، اس کے عوارض ذاتیہ وحدت وکثرت وغیرہ ہی ہیں۔

وحدت وکثرت اوران کی مثل، اوراس کی اپنے ذات کی حیثیت سے بحث نہیں کی جاتی کیونکہ موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، اس کی ذات یااس کی جزء سے بحث مرادنہیں۔

مصنف دوسرا معنی بیان کرتے ہیں :وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الأول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الأول يجب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لأجل الحيثيتين ولايبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك. (التوضيح)

اوردوسرا معنی یہ ہے کہ جن اعراض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہوحیثیت ان کا بیان ہو، بیشک ممکن ہے کہ ایک چیز کی اعراض ذاتیہ مختلف قسم ہوں، تو ایک علم میں ایک نوع اعراض ذاتیہ سے بحث ہو اور حیثیت اس نوع کا بیان ہو جیسے ان کا قول علم طب کا موضوع بدن انسان ہے اس حیثیت سے کہ وہ صحیح ہے یا مریض ہے، اورعلم ہیئت میں بدن انسان سے بحث اس کی شکل کے لحاظ سے ہوتی ہے اس لئے ایک حیثیت سے وہ علم طب کا موضوع ہے اوردوسری حیثیت سے وہ علم ہیئت کا موضوع ہے دونوں حیثیات سے بحث ایک ہی علم میں واقع کے خلاف ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية، المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية، المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا. (التلويح)

یہ مصنف کی ابحاث میں دوسری بحث ہے، یہ بحث موضوع میں حیثیت مذکورہ کی تحقیق میں ہے، جبکہ کہا جائے کہ اس علم کا موضوع وہ چیز ہے "من حیث کذا" اس طرح کی حیثیت سے۔

حیث کا حقیقی اورمجازی معنی :حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار. (التلويح)

لفظ حیث کی وضع مکان کیلئے ہے پھر بطوراستعارہ ایک چیز کی جہت اوراعتبار کیلئے ہے جیسے کہا جاتا ہے "الموجود من حیث

۲؎ قطع نظرعوارض ذاتیہ کے موجود جو وصف وجود سے متصف ہو وہ موضوع میں مبحوث عنہ نہیں۔ (السید)

انہ موجود'' کا مطلب یہ ہے موجود اس وجہ سے کہ بیشک وہ موجود ہے یا موجود اس اعتبار سے کہ وہ موجود ہے، راقم ''اس حیثیت سے'' اس لحاظ سے، زیادہ استعمال کرتا ہے، مطلب سب کا ایک ہی ہے۔

حیثیت مذکورہ کی وضاحت :فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لايكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الآلهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر أوعرض أو جسم أومجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولايبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لامعنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما في القسم الأول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائلة اذ لايبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية. (التلويح)

جس حیثیت کا موضوع میں ذکر کیا کبھی وہ ان اعراض سے نہیں ہوتی جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے ان کا قول ''علم الہی'' جس میں بحث کی جاتی ہے موجودات مجردہ کے احوال سے کا موضوع ''موجود من حيث انه موجود'' ہے، معنی یہ ہے کہ علم آلہی میں بحث کی جاتی ہے ان عوارض سے جو لاحق ہوتے ہیں موجود کو اس حیثیت سے کہ بیشک وہ موجود ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ بیشک وہ جوہر ہے یا عرض، جسم ہے یا مجرد، وہ موجود کے عوارض بحیثیت اس کے موجود ہونے کے علیت و معلولیت، وجوب وامکان، قدم وحدوث وغیرہ ہیں۔

اور علم الہی میں بحیثیت وجود بحث نہیں کی جاتی اس لئے کہ وجود کو موجود کیلئے ثابت کرنے کا کوئی معنی نہیں، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گی۔

اور موضوع کبھی ان اعراض سے ہوتا ہے جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے ان کا قول علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے بحیثیت صحیح و مریض ہونے کے، اور موضوع علم طبیعی کا جسم ہے بحیثیت حرکت وسکون کے، صحت ومرض ان

اعراض سے ہے جن سے بحث کی جاتی ہے علم طب میں، اسی طرح حرکت وسکون علم طبیعی میں ان اعراض سے ہے جن سے علم طبیعی میں بحث کی جاتی ہے۔

تو مصنف اس طرف گئے ہیں کہ بیشک حیثیت قسم اول میں موضوع کا جزء ہے، اور ثانی میں بیان ہے اعراض ذاتیہ کا جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔

اگر قسم ثانی میں بھی موضوع کی جزء بنائی جائے جس طرح قسم اول میں جزء ہے تو صحیح نہیں ہوگا کہ علم میں اس سے بحث کی جائے اور اسے مسائل کا محمول بنایا جائے، جبکہ علم میں بحث اجزاء موضوع سے نہیں ہوتی بلکہ اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

اعتراض وجواب: ولقائل ان يقول لانسلم انها في الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحق عن تلك الحيثية وبذلك الاعتبار، وعلى هذا لو جعلت الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لابيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار.

کہنے والے کیلئے یہ کہنا جائز ہے ہم نہیں تسلیم کرتے کہ بیشک قسم اول میں جزء ہے موضوع کی بلکہ وہ اس کے موضوع بننے کی قید ہے، معنی یہ ہے کہ اعراض سے بحث لاحق ہوتی ہے اس حیثیت سے اور اسی اعتبار سے، اسی پر اگر قسم ثانی میں بھی موضوع کی قید بنا لیا جائے "جیسا کہ قوم کا کلام ظاہر ہے" اسے اعراض ذاتیہ کا بیان نہ بنایا جائے، جس طرف مصنف گئے ہیں تو نہیں ہوگی بحث اعراض ذاتیہ سے علم میں اجزاء موضوع سے بحث، ہم پر لازم نہیں جو مصنف پر لازم ہے دو علموں کا تشارک ایک موضوع میں بالذات اور بالاعتبار۔

مشہور اشکال اور اس کا جواب: نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لايكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لابد وان يتقدم على

میر سید شریف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنف کے کلام میں ایسے کوئی الفاظ نہیں جو اس پر دلالت کریں کہ قسم اول جزء موضوع ہے اور قسم ثانی مبحوث عنہ کا بیان ہے بلکہ معنی صریح یہ ہے کہ لفظ کا کبھی پہلا معنی قصد کیا جاتا ہے اور کبھی ثانی معنی۔ (السید)

العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة.

ہاں ایک مشہور اشکال وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ علم میں جن اعراض سے بحث کی جاتی ہے ان میں حیثیت ضروری نہ ہو، اسلئے حیثیت اس سے نہیں جو موضوع کو موضوع ہونے کی وجہ سے عارض ہو ورنہ شئ کا اپنے آپ پر تقدم لازم آئے گا، کیونکہ ایک چیز جب دوسری کو عارض ہو تو ضروری ہے معروض عارض پر مقدم ہو، کیونکہ انسان کے بدن کو صحت ومرض کے عارض ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ صحیح پہلے ہوتا ہے تو صحت اسے عارض ہوتی اور مریض پہلے ہوتا ہے تو مرض اسے بعد میں عرض ہوتی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بدن انسان کو صحت کے عارض ہونے پر وہ صحیح ہوتا ہے اور مرض کے عارض ہونے پر مریض ہوتا ہے۔ یہی صورت ہے جسم کو حرکت وسکون کے عارض ہونے کی۔ (اعتراض کی دارومدار حیثیت کی نفی پر ہے)۔

اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ بیشک مراد یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ صحت ومرض اور حرکت وسکون کا ممکن اور استعداد کا پایا جانا یہ ان اعراض سے نہیں جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔

تحقیق اس میں یہ ہے کہ موضوع سے جب یہ مراد ہو کہ علم میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے تو وہ حیثیت سے مقید ہوتا ہے اس معنی پر کہ بحث عوارض سے ہوتی ہے باعتبار حیثیت کے ان تمام مباحث کا لحاظ کرتے ہوئے، یہ معنی کلی ہے حیثیت سے مقید کرنے کا یہی مطلب ہے، لیکن یہ مطلب نہیں کہ تمام عوارض سے بحث کی جاتی ہے مفہوم کلی کے واسطہ سے کہا جاتا ہے کہ عوارض سے بحث کی جاتی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :ومنها ان المشهوران الشئ الواحد لایکون موضوعا للعلمین اقول هذا غیر ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد یکون له اعراض متنوعة ففی کل علم یبحث عن بعض منها کما ذکرنا.

ان بحثوں میں سے ایک اور بحث یہ ہے کہ مشہور یہ ہے کہ ایک چیز دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی، میں کہتا ہوں یہ ممتنع نہیں بلکہ ایک چیز کی مختلف اعراض ہوتی ہیں، ایک علم میں ایک قسم کی اعراض سے بحث کی جاتی ہے، اس لحاظ سے وہ اس علم کا موضوع ہوگی، اور دوسری نوع کے لحاظ سے جو عوارض ہیں جن کی وجہ سے دوسرے علم میں بحث کی جاتی ہے اس لحاظ پر دوسرے علم کا موضوع ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله ومنها ان المشهور الخ، المبحث الثالث فی جواز تشارک العلوم المختلفة فی موضوع واحد بالذات والاعتبار وکما خالف القوم فی جواز تعدد الموضوع لعلم واحد کذلک خالفهم فی امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعی جوازه بل وقوعه.

مصنف کی تین بحثوں میں سے یہ بحث تیسری اور آخری ہے، اس تیسری بحث میں یہ ذکر کیا ہے کہ علوم مختلفہ کا ایک موضوع میں تشارک ہوسکتا ہے بالذات بھی اور بالاعتبار بھی۔ جس طرح مصنف نے قوم کی مخالفت کی ہے ایک علم کے متعدد موضوع جائز ہونے کے قول کی، اسی طرح مخالفت کی ہے ان کی علوم متعددہ کے ایک موضوع کے امتناع کے قول کی، مصنف نے متعدد علوم کا ایک موضوع کے جواز کا قول کیا ہے بلکہ وقوع کا قول کیا ہے۔

جواز پر دلیل :اما الجواز فلأنه یصح ان یکون لشئ واحد اعراض ذاتیة متنوعة ای مختلفة بالنوع

میر سید شریف محاکمہ پیش کرتے ہیں :تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی جہت سے دو علموں کا موضوع نہیں ہوتی، لیکن متعدد جہات سے کئی علوم کا موضوع ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

اسلئے کہ کلام عرب متن لغت کے لحاظ پر علم لغت کا موضوع ہے، اور صیغہ اور نفس لفظ میں تغیرات کے لحاظ پر علم صرف کا موضوع ہے، اور اعراب بناء کے لحاظ پر علم نحو کا موضوع ہے، اور فصاحت وبلاغت کے لحاظ سے علم معانی کا موضوع ہے، اور لفظ کے معانی میں استعمال کی کیفیت کے لحاظ سے علم بیان کا موضوع ہے، اور محسنات بدیعیہ ہونے کی وجہ سے علم بدیع کا موضوع ہے۔ جیسا کہ بیان ہوچکا ہے۔ (السید)

یبحث فی علم عن بعض انواعها وفی علم آخر عن بعض آخر فیتمایز العلمان بالأعراض المبحوث عناه وان اتحد الموضوع وذلک لأن اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنی المسائل وکما یتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن یرجع الجمیع الی نوع من الاعراض الذاتیة للموضوع ویختلف باختلافها فکما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات یجوز ان یعتبر باختلاف المحمولات بأن یوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ویجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتیة علما وعن بعض الآخر علما آخر فیکونان علمین متشارکین فی الموضوع متمایزین فی المحمول.(التلویح)

مصنف کے دعوی جواز پر دلیل یہ ہے کہ صحیح ہے کہ ایک چیز کی اعراض ذاتیہ مختلف انواع ہوں ایک علم میں بحث کی جائے ان کی بعض انواع کے لحاظ پر اور دوسرے علم میں ان کی دوسری انواع کے لحاظ پر۔اسی طرح ایک موضوع کی مختلف قسم کی انواع کی وجہ سے دو یا زیادہ علوم ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں، اس لئے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم معلومات یعنی مسائل کے اتحاد واختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ مسائل کا اتحاد ان کے موضوعات کے اتحاد سے ہوتا ہے کیونکہ تمام موضوع کی اعراض ذاتیہ کی ایک نوع کی طرف لوٹیں گے۔

اسی طرح اختلاف مسائل موضوع کی وجہ سے ہوں گے، جس طرح اختلاف علوم کا اعتبار اختلاف موضوعات سے ہے اسی طرح جائز ہے کہ اختلاف محمولات کا اعتبار بھی کیا جائے، بایں طور کہ موضوع ایک ہو بالذات اور بالاعتبار، اور اعراض ذاتیہ کی بحث ایک نوع کے اعتبار سے ایک علم کا موضوع ہو اور دوسری قسم کے لحاظ سے دوسرے علم کا موضوع ہو تو دونوں علم متشارک ہوں موضوع اور ممتاز ہوں محمول میں۔

مصنف کے دعوی کی وضاحت: واما الوقوع فلأنهم جعلوا اجسام العالم وهی البسائط موضوع علم الهیئة من حیث الشکل، وموضوع علم السماء والعالم من حیث الطبعیة، والحیثیة فیهما بیان الاعراض الذاتیة المبحوث عنها لاجزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها فی العلمین فموضوع کل منهما اجسام العالم علی الاطلاق الا ان البحث فی الهیئة عن اشکالها وفی السماء والعالم عن طبایعها، فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع.(التلویح)

ایک چیز کا کئی علوم کا وقوع ثابت ہے، اسلئے کہ اہل علم نے اجسام عالم جبکہ وہ بسیط ہوں تو علم ہیئت کا موضوع بنایا شکل

کے لحاظ پر، اور علم السماء والعالم کا موضوع بنایا ہے باعتبار طبیعۃ کے، حیثیت دونوں میں ان اعراض ذاتیہ کا بیان ہے جن سے بحث کی جاتی ہے، ان میں حیثیت جزءِ موضوع نہیں، ورنہ ان سے بحث دو علموں میں نہ کی جاتی۔

تو موضوع دونوں علوم میں سے ہر ایک کا اجسام عالم ہیں مطلقاً مگر یہ کہ بحث علم ہیئت میں ان کی اشکال سے ہے، اور علم السماء والعالم سے ان کی طبائع سے ہے، یہ دونوں دو علم ہیں مسائل کے محمولات کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہیں باوجود اس کے کہ موضوع دونوں کا متحد ہے۔

علم السماء والعالم کی تعریف :وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الأجسام التي هي اركان العالم وهي السماوات وما فيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها.

''علم السماء والعالم'' وہ علم ہے جس میں اجسام کے احوال پہچانے جاتے ہیں یہ ارکان عالم ہیں وہ ہیں آسمان اور جو آسمانوں میں ہے اور عناصر اربعہ اور ان کی طبائع اور ان کی حرکات اور ان کے مواضع۔

حکمت کی پہچان علم طبیعی کی اقسام سے ہے :وتعريف الحكمة في صنعها وتنفذها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير.

حکمت کی تعریف اس کی صنعت اور اس کے نافذ ہونے میں وہ علم طبیعی کے اقسام میں سے ہے، علم طبیعی میں اجسام کے احوال سے بحثیں کی جاتی ہیں باعتبار تغیر کے۔

علم طبیعی کا موضوع :وموضوعه الجسم والمحسوس من حيث هو معرض للتغير في الأحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي، ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد العروض.

موضوع اس کا جسم محسوس ہے اس لحاظ پر کہ وہ احوال کے تغیر وثبات کے عارض ہونے کے مقام میں ہو، اور اس میں بحث کی جاتی ہے ان چیزوں سے جو اسے عارض ہوں، اسی طرح ابو علی نے ذکر کیا ہے، اور یہ بات مخفی نہیں کہ بیشک طبیعی میں حیثیت سے بحث کی جاتی ہے، اور بیشک تصریح کی گئی کہ یہ عروض کی قید ہے۔

مصنف کے اس قول پر نظر ہے چند وجوہ سے :١. وههنا نظر اما اولا فلأن هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه.

پہلی وجہ نظر یہ ہے کہ یہ قول مصنف کا مبنی ہے اس قول پر جو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حیثیت کبھی موضوع کی جزء ہوتی

ہے،اور کبھی اعراض ذاتیہ جن سے بحث کی جاتی ہے ان کا بیان ہوتی ہے۔اس قول کا ضعف ہم بیان کر چکے ہیں جسے تم پہچان چکے ہو۔

۲.واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الأعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ أو اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولامعنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر فى أحوال شئ وذلك فى احوال شئ آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بأن يوخذ فى أحد العلمين مطلقا وفى الآخر مقيدا أو يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيدا آخر وتلك الأحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز.

دوسری وجہ نظریہ ہے کہ اہل علم نے جب اعیان موجودات کے احوال کی معرفت کا قصد کیا تو انہوں نے حقائق کو وضع کیا باعتبار انواع واجناس کے،اوران کو احاطہ کرنے والے اعراض ذاتیہ سے انہوں نے بحث کی تو حاصل ہو گئے ان کو مسائل کثیرہ جو اس موضوع کے احوال کی بحث کے لحاظ پر متحد ہیں۔

اگر چہ ان کے محمولات مختلف ہیں تو انہوں نے اس اعتبار سے ایک علم بنایا اور اسے علیحدہ تدوین کیا اور اس کا علیحدہ نام رکھا،اورانہوں نے جائز رکھا ہر ایک علم کیلئے کہ اس کی طرف نسبت کی جائے جو مطلع ہے اسی پر اس موضوع کے احوال سے۔

بیشک علم میں معتبر وہ بحث ہے جو موضوع کے تمام اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو انسان کی طاقت میں ہوں۔

ایک علم کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو وضع کیا جائے یا متعدد متناسب اشیاء کو وضع کیا جائے اوران کے تمام عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اورانہیں طلب کیا جائے۔

علوم کے متمایز ہونے کا مطلب یہ ہے :ایک چیز کے احوال کو دیکھا جائے اوردوسری چیز کے احوال کو دیکھا جائے دوسری چیز کے احوال پہلی کے احوال کے متغایر بالذات ہوں یا متغایر بالاعتبار ہوں یعنی دو علموں میں سے ایک میں

مصنف فرماتے ہیں: وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضران يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولاشئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخران كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولأنه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الأعراض المبحوث عنها وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب محمولاتها

مطلق ہوں اور دوسرے میں مقید یا دونوں میں مقید ہوں لیکن ہر ایک قید دوسرے کے مخالف ہو، اور یہ احوال مجہول ہوں مطلقاً اور موضوع ہونے میں معلوم ہو وہ تمایز کے سبب کی صلاحیت رکھے۔

اور وجہ اس میں یہ ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں مگر یہ کہ وہ مشتمل ہوتا ہے اپنے موضوع پر یعنی اعراض ذاتیہ کی بحث پر جو مختلف انواع پر مشتمل ہوتی ہیں، تو ہر ایک کیلئے یہ ہوگا کہ متعدد علوم بنائے، اس اعتبار سے مثال کے طرف مکلف کے فعل کو باعتبار وجوب کے علیحدہ علم بنانا لازم آئے گا، اور باعتبار حرمت کے علیحدہ علم بنانا لازم آئے گا، تو ایک فقہ کا کئی علوم بنانا لازم آئے گا کیونکہ اس کا موضوع فعل مکلف ہے اس طرح تو اتحاد و اختلاف ضبط میں نہیں آسکے گا۔ ان بحثوں کی تحقیق ''کتاب البرھان من منطق الشفاء'' میں مذکور ہے۔

تنبیہ: راقم کے نزدیک میر سید شریف کا محاکمہ ہی تحقیق پر مبنی ہے ''خیر الکل قل ودل'' پر مبنی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله وانما قلنا، استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل.

وهی راجعة الی موضوع العلم فکذلک تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهی راجعة الی تلک الأعراض وان ارید ان الاصطلاح جری بأن الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلامشاحة فی ذلک علی ان قولهم ان موضوع الهیئة هی اجسام العالم من حیث لها شکل وموضوع علم السماء والعالم من الطبیعی اجسام العالم من حیث لها طبیعة قول بأن موضوعهما واحد لکن اختلافهما باختلاف المحمول لأن الحیثیة فیهما بیان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا یلزم ان لایبحث فیهما عن هاتین الحیثیتین بل عما یلحقهما لهاتین الحیثیتین والواقع خلاف ذلک واللہ اعلم.(التوضیح)

ہم نے کہا کہ ایک چیز کی اعراض مختلف نوع کی ہوتی ہیں، بیشک واحد حقیقی (رب تعالی) کی کثیر صفات ہیں اور کوئی ضرر نہیں کہ بعض صفات حقیقیہ ہیں اور بعض اضافیہ ہیں، اور بعض سلبیہ۔ ان صفات میں سے کوئی بھی اس کی جزء کو لاحق نہیں، کیونکہ اس کی جزء ہی نہیں وہ جزء سے پاک ہے۔

مصنف نے اپنے اس قول پر دلیل پکڑی ہے کہ ایک چیز کی مختلف نوع کی اعراض ذاتیہ ہوسکتی ہیں، اس قول سے کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کثرت نہیں کسی وجہ سے بھی متصف ہے کثیر صفات سے، بعض صفات حقیقی ہیں جیسے قدرت اور بعض اضافی ہیں جیسے خلق بنسبت مخلوق کے، اور بعض سلبی ہیں جیسے مادہ سے مجرد ہونا۔

جو صفات کثیرہ سے متصف ہے وہ متصف ہے مختلف نوع کی اعراض ذاتیہ سے یہ بدیہی بات ہے کہ ان صفات میں سے کوئی اس کی جزء کو لاحق نہیں کیونکہ اس کی کوئی جزء ہی نہیں، اور نہ ہی اس کے مباین کے واسطہ سے لاحق ہے کیونکہ واحد حقیقی کا اپنی صفات میں کسی امر منفصل کا محتاج ہونا منع ہے۔

اسی کی مزید وضاحت کی: وکان ینبغی ان یتعرض لهذا ایضا وحینئذ اما ان یکون کل منها لصفة اخری فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات التی کل منها مبدأ لصفة اخری فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات التی کل منها مبدأ لصفة اخری وهو محال بالبرهان المذکور فی الکلام أو یکون بعضها لذاته فیثبت عرض ذاتی آخر وهو المطلوب أو لغیره ولایجوز ان یکون الغیر مباینا لما مربل یکون صفة من صفاته ولابد ان ینتهی الی ما یکون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فی المبدأ.

توان میں سے بعض کا لحوق ضروری ہے کہ اس کی ذات کے ساتھ ہوتا کہ مبدأ میں تسلسل منقطع ہو۔ تو لحوق بعض اور کا اگر لذاتہ ہو تو یہی مطلوب ہے، اور اگر لغیرہ (غیر کے واسطہ سے) ہو تو ہم اس غیر میں کلام کریں گے تا کہ مبدأ میں تسلسل کی انتہاء ہو جائے، اس لئے کہ استکمال من غیرہ لازم آئے گا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی کی صفات کثیرہ میں کوئی حرج نہیں تو یہ بیان کرنا ممکن ہے کہ ایک چیز دو علموں کا موضوع ہو سکتی ہے اور ان دونوں کو ایک دوسرے سے اعراض "جن سے بحث کی جاتی ہے" کے ذریعے ممتاز کیا جا سکتا ہے۔ یہ اسلئے کہ دو علموں کا اتحاد معلومات کے اتحاد کی وجہ سے ہے، اور ان کا اختلاف معلومات کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ معلومات مسائل ہیں، جسطرح مسائل باعتبار اپنے موضوعات کے جو راجع ہیں علم کے موضوع کی طرف کبھی متحد ہوتے ہیں اور کبھی مختلف اسی طرح مسائل کبھی اپنے محمولات کے جو راجع ہیں اعراض کی طرف کبھی متحد ہوتے ہیں اور کبھی مختلف۔

اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ اصطلاح جاری ہے کہ بیشک موضوع اس میں معتبر ہے نہ کہ محمول تو اس میں کوئی عیب نہیں۔ یعنی اگر چہ عام اصطلاح جاری نہیں لیکن محمول بھی موضوع کی طرح ہی معتبر ہے، جیسے ان کا قول کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہین باعتبار شکل کے، اور اجسام عالم ہی موضوع ہیں علم السماء والعالم طبیعی کا باعتبار طبیعۃ کے۔

یہاں موضوع دونوں کا ایک ہے (یعنی اجسام عالم) لیکن دونوں علوم کا اختلاف باعتبار محمول کے ہے کیونکہ حیثیت دونوں میں محوث عنہ کا بیان ہے جزء نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ ان دونوں میں بحث نہ کی جائے ان دو حیثیات سے

اسی کے درپے ہونا بھی مناسب ہے، اگر ایک صفت کیلئے دوسری صفت مبدأ میں پائی جائے تو مبدأ میں تسلسل لازم آئے گا، تسلسل کا محال ہونا دلائل سے ثابت ہے کلام میں، یا بعض صفات لذاتہ ہوں گی تو عرض کا ذاتی ہونا لازم آئے گا جو نا جائز ہے۔ جزء کو عارض ہونا بھی جائز نہیں جسے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، یا صفت ذات کو عارض ہوگی یہی مطلوب ہے، یا غیر کو عارض ہوگی، وہ غیر مباین نہیں ہو سکتا جیسے پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور وہ صفات میں سے ایک صفت ہوگی۔ ضروری ہے کہ اس کی انتہاء ذات کو لاحق ہونے سے ہو ورنہ مبدأ میں تسلسل لازم آئے گا۔

اعتراض وجواب: فان قيل يجوز ان ينتهى الى العرض الذاتى الأول فلايلزم تعدد الأعراض الذاتية ولو سلم فللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم، قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى ايضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة

بلکہ بحث کی جائے ان چیزوں سے جولاحق ہیں ان دونوں کوان دوحیثیوں سے، حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

لامحالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل. (التلويح)

اعتراض: جائز ہے کہ پہلی عرض ذاتی کی طرف دوسری اعراض کی انتہاء ہو جائے تو اس سے اعراض ذاتیہ کا تعدد لازم نہ آئے، اگر تسلیم کرلیا جائے تو تعدد لازم آئے گا وہ مطلوب نہیں مطلوب تنوع ہے وہ لازم نہیں آرہا؟

جواب: جو عرض ذاتی اول کے واسطہ سے ذات کو لاحق ہو وہ بھی عرض ذاتی کہلائے گا تو تعدد لازم آجائے گا۔

اور صفات متعددہ ایک محل میں مختلف انواع میں ہوں گی بدیہی بات ہے کہ بیشک اختلاف اشخاص ایک ہی نوع کے صفات کا اختلاف محل کی وجہ سے ہوگا۔

قوله: ولأنه يلزم، عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو باطل لأنه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لأنه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته. (التلويح)

مصنف کے قول "ولأنه يلزم" کا عطف ہے کلام سابق کے مضمون پر، یعنی اگر وصف غیر کے واسطہ سے لاحق ہو تو باطل ہے، وجہ بطلان یہ ہے کہ واحد حقیقی کا اپنی صفات میں غیر سے استکمال لازم آئے گا، اور وہ محال ہے اس لئے کہ اس کی ذات میں نقصان ثابت کرے گا، اور اپنے کمالات میں غیر کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

علامہ تفتازانی نے قول کو ضعیف کہنے کے بعد توجیہ کی: وفيه نظر لأنه ان أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهرانه غير لازم لجوازان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلانسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والأرادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا ما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعنى اثبات عرض ذاتى آخر. (التلويح)

وجہ ضعف: مصنف کے قول میں نظر ہے اسلئے کہ اگر مراد امر منفصل سے استکمال لیا جائے تو ظاہر بات ہے کہ وہ لازم

مصنف فرماتے ہیں: فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الأول في الأدلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الأول في الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف.(التنقيح)

ہم کتاب کو وضع کررہے ہیں دوقسموں پر، پہلی قسم ادلہ شرعیہ کے بیان میں، یہ چار ارکان پر مشتمل ہے، رکن اول کتاب کے بیان میں۔ کتاب کی تعریف یہ ہے "کتاب وہ قرآن ہے جو ہماری طرف متواترا منقول ہے اور مصاحف کی دو تختیوں کے درمیان ہے"۔

مصنف اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں: فخرج سائر الكتب والأحاديث الالٰهية والنبوية والقرآة الشاذة.(التوضيح)

اس تعریف سے باقی تمام کتب اوراحادیث قدسیہ اوراحادیث نبویہ اور قراءت شاذہ نکل گئیں۔

نہیں آرہا کیونکہ جائز ہے کہ بعض اور کالاحق ہونا صفت کی وجہ سے ہو، اوراگر مراد اعم لیا جائے خواہ منفصل ہو یا صفت ہوتو ہم نہیں تسلیم نہیں کرتے کہ بعض صفات کا بعض صفات کا محتاج ہونا ذات میں نقصان ثابت کرتا ہے۔ یہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ صفت خلق موقوف ہے علم وقدرت وارادہ پر۔

توجیہ بیان کی گئی: ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ یہ مختص ہے اس غیر سے جو منفصل ہے اور جو پہلے گزرا ہے وہ مختص ہے اس غیر سے جو منفصل نہیں، تو دونوں اقوال کے مجموع سے مطلوب مکمل ہوگا، میری مراد یہ ہے کہ دوسری عرضی ذاتی ہوگی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الأدلة والأحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الأول مرتب على اربعة اركان في الادلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للأقدم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكأنما جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس.(التلويح)

مصنف کا قول "فنضع" تفریع ہے "فيبحث فيه عن احوال المذكورة وما يتعلق بها" پر، یعنی بسبب اس

کے کہ اس فن میں بحث کی جاتی ہے احوال ادلہ واحکام سے تو ہم کتاب کو دو قسموں پر وضع کر رہے ہیں۔

اعتراض: مصنف نے کتاب کو دو قسموں یعنی ادلہ اور احکام کے بیان پر مشتمل کیا ہے حالانکہ مصنف کی کتاب میں فقہ کی تعریف اور موضوع اور ترجیح اور اجتہاد کے ابواب بھی مذکور ہیں، تو یہ کہنا کیسے درست ہے کہ کتاب دو قسموں کے بیان میں ہے؟

جواب: مصنف کی مراد یہ ہے کہ اس کتاب کے مقاصد دو قسموں پر مشتمل ہیں ورنہ تعریف اور موضوع بھی کتاب میں مذکور ہیں لیکن وہ مقاصد میں داخل نہیں۔

اسی طرح ترجیح اور اجتہاد کے ابواب کو تتمہ بنایا اور قیاس کے تابع کیا ہے، ان کو بھی ابحاث مقاصد میں داخل نہیں کیا۔

دو قسمیں جو بیان کی ہیں وہ ایک قسم ادلہ سے ہے اور دوسری احکام سے ہے، پہلی قسم چار ارکان یعنی ادلہ اربعہ کے بیان میں ہیں، پہلی بحث کتاب اللہ سے پھر سنت رسول ﷺ پھر اجماع پھر قیاس سے۔

کتاب اللہ دلیل ہے بالذات اور اسے شرف حاصل ہے اسی لئے اسے پہلے ذکر کیا، پھر اسی طرح مدارج کے لحاظ سے ہی سنت واجماع وقیاس کو مرتب کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله الركن الأول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراء ة غلب في العرف العام على المجهول المعين من كلام الله تعالى المقرؤ على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلاشبهة.

پہلی بحث کتاب کے بیان میں: کتاب کا لغوی معنی ہے "مکتوب" اہل شرع کے عرف میں کتاب کا اطلاق غالب طور پر کتاب اللہ پر ہوتا ہے جو مشتمل ہے اس پر جو ثابت ہے مصاحف میں، جیسا کہ اہل عربیت جب مطلقا یہ ذکر کریں کہ یہ مسئلہ کتاب میں ہے تو وہ اس کتاب سے مراد سیبویہ کی کتاب لیتے ہیں۔

قرآن کا لغوی معنی ہے پڑھنا۔ یہ مصدر ہے قراءت کے معنی میں ہے۔

عرف عام میں غالب طور پر کلام اللہ کے معین مجموع پر بولا جاتا ہے جو بندوں کی زبان سے پڑھا جاتا ہے، قرآن اپنے معنی میں زیادہ مشہور ہے بنسبت کتاب کے اسی وجہ سے قرآن کو کتاب کی تفسیر بنایا اور کہا جاتا ہے۔

مصنف بیان فرماتے ہیں :وقد أورد ابن الحاجب ان هذا التعریف دوری لأنه عرف القرآن بما نقل فی المصحف فان سئل ما المصحف فلابد ان یقال الذی کتب فیه القرآن، فأجبت عن هذا بقولی ولا دور لأن المصحف معلوم فی العرف فلایحتاج الی تعریفه بقوله الذی کتب فیه القرآن.(التنقیح والتوضیح)

ابن حاجب کا اعتراض:ابن حاجب نے یہ کہا کہ یہ تعریف مستلزم دور ہے اسلئے کہ قرآن کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''قرآن وہ ہے جو مصحف میں منقول ہو'' اور اگر سوال کیا جائے کہ مصحف کیا ہے؟ تو جواب دیا جاتا ہے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہے۔تو قرآن کی تعریف مصحف پر اور مصحف کی قرآن پر موقوف ہوگئی، یہ دور لازم آرہا ہے؟

جواب:تو مصنف کہتے ہیں کہ میں نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں، ایک عام فہم اور ایک تحقیقی عام فہم جواب میں نے اپنے قول سے یہ دیا ہے کہ مصحف مشہور ہے عرف عام میں کہ وہ قرآن پاک کا نسخہ ہے، وہ اس تعریف کا محتاج نہیں کہ یہ کہا جائے مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔

''کتاب وہ قرآن ہے جو نازل کیا گیا ہے رسول اللہ ﷺ پر اور لکھا گیا ہے مصاحف میں اور ہماری طرف منقول ہے نقل متواتر سے اور اس میں کوئی شبہ نہیں''۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :علی ان القرآن هوتفسیر للکتاب وباقی الکلام تعریف للقرآن وتمییزا له عما یشتبه به لا ان المجموع تعریف للکتاب لیلزم ذکر المحدود فی الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنی المقروٴ لیشتمل کلام الله تعالی وغیره علی ما توهم البعض لأنه مخالف للعرف بعید عن الفهم وان کان صحیحا فی اللغة والمشائخ وان کانوا لایناقشون فی ذلک الا انه لا وجه لحمل کلامهم علیه مع ظهور الوجه الصحیح المقبول عند الکل فلأزالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسیر، وقال ای القرآن وهوما نقل الینا بین دفتی المصاحف.(التلویح)

کلمہ،قرآن تفسیر ہے کتاب کی،اور باقی کلام تعریف ہے قرآن کی اور اس کے اشباہ کو دور کرنے کیلئے تمیز ہے، تمام کلام کا مجموعہ کتاب کی تعریف نہیں کہ محدود کا حد میں ذکر لازم آئے۔اور نہ ہی قرآن مصدر ہے کہ مقروٴ کے معنی میں ہو تو اللہ کے کلام اور باقی کلاموں میں مشتمل ہو، جیسا کہ بعض حضرات نے قرآن کو مصدری معنی میں لینے کا وہم کیا ہے، اسلئے کہ یہ عرف سے بعید از فہم ہے۔عرف میں قرآن مشہور ومعروف ہے کہ اس سے مراد اللہ کا کلام ہے، اگر چہ لغوی معنی کے

مصنف کا تحقیقی جواب: ثم اردت تحقیقا فی هذا الموضع لیعلم ان هذا التعریف ای نوع من انواع التعریفات، فان اتمام الجواب موقوف علی هذا فقلت ولیس هذا تعریف ماهیة الکتاب بل تشخیصه فی جواب ای کتاب ترید ولا القرآن ، فان علماؤنا قالوا هوما نقل الینا الی آخره فلایخلو أما عرفوا الکتاب بهذا أوعرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الکتاب بهذا فلیس تعریفا لماهیة الکتاب بل تشخیصه فی جواب ای کتاب ترید؟ وان عرفوا القرآن بهذا فلیس تعریفا لماهیة القرآن ایضا بل تشخیصه، لأن القرآن یطلق علی الکلام الأزلی وعلی المقروٴ فهذا تعیین أحد محتملیه وهو المقروٴ، فان القرآن لفظ مشترک یطلق علی الکلام الأزلی الذی هو صفة للحق عزوعلا ویطلق ایضا علی ما یدل علیه وهو المقروٴ فعلی هذا لایلزم الدور وانما یلزم الدور ان أرید تعریف ماهیة القرآن لأنه لو عرف ماهیة القرآن بالمکتوب فی المصحف فلابد من معرفة المصحف فلایمکن حینئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه کالأشارة ونحوها ثم معرفة ماهیة المصحف موقوفة علی معرفة ماهیة القرآن. (التنقیح والتوضیح)

پھر میں نے ارادہ کیا ہے اس مقام میں تحقیق کا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ تعریف انواع تعریف میں کس نوع کی تعریف ہے؟ کیونکہ جواب اسی پر موقوف ہے۔

یہ تعریف ماہیت کتاب کی نہیں بلکہ اس کی تشخیص میں یہ تعریف ہے اور قرآن کی ماہیت کی بھی یہ تعریف نہیں، بلکہ اس کی بھی تشخیص ہے۔ جب یہ پوچھا گیا کہ کتاب سے مراد تم کیا لیتے ہو تو اس کا جواب یہ دیا گیا "ما نقل الینا الخ" یہ تعریف خواہ کتاب کی ہو یا قرآن کی ہو ہر صورت میں ماہیت کی تعریف نہیں۔ نہ ہی ماہیت کتاب کی تعریف ہے اور نہ ہی ماہیت قرآن کی تعریف ہے بلکہ یہ تشخیص ہے کتاب وقرآن کی۔

کیونکہ قرآن پاک کا اطلاق دو معانی پر ہے۔ (۱) کلام ازلی (کلام نفسی) پر۔ (۲) اس کلام پر جو ہم اپنی زبانوں سے پڑھتے ہیں۔

لحاظ پر قرآن بمعنی مقروٴ لینا صحیح ہے اور مشائخ نے یہ معنی لینے پر کوئی اعتراض نہیں کیا لیکن ظاہر معنی کی وجہ صحیح ہے جب کل کے نزدیک مقبول ہے تو مصدری معنی پر حمل کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں پائی گئی۔ اسی وہم کے ازالہ کیلئے مصنف نے حرف تفسیر سے ذکر کیا ہے "الکتاب ای القرآن وهوما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا"

یعنی قرآن لفظ مشترک ہے اس کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہے جو اللہ تعالی کی صفت ہے، اوراس کا اطلاق اس پر بھی جو کلام نفسی پر دلالت کرنے والا کلام لفظی ہے۔

گویا کہ سوال کیا گیا کہ تم قرآن کے معانی میں سے کون سا معنی لیتے ہو تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہم مراد لیتے ہیں "ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا" یعنی ہماری مراد کلام لفظی ہے جسے پڑھا جاتا ہے۔ اسی سے دور لازم نہیں آتا۔ اگر ہم مراد ماہیت قرآن کی تعریف لیتے تو اعتراض ہوسکتا تھا کہ یہ مستلزم دور ہے، اسلئے کہ پھر مصحف کی تعریف کرنے کی ضرورت درپیش آتی۔ پھر مصحف کی تعریف بعض وجوہات جیسے اشارہ اوراس کی مثل سے ممکن نہیں تھی پھر ماہیت مصحف کی تعریف ماہیت قرآن کی تعریف پر موقوف ہے۔

قرآن وکتاب کا اطلاق کل پر بھی ہے جزء پر بھی، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین علی المجموع وعلی کل جزء منه لأنهم انما یبحثون عنه من حیث انه دلیل علی الحکم وذلک آیة لا مجموع القرآن فاحتاجوا الی تحصیل صفات مشترکة بین الکل والجزء مختصة بهما ککونه معجزا منزلا علی الرسول مکتوبا فی المصاحف منقول بالتواتر. (التلویح)

پھر کتاب اورقرآن کا اطلاق اصولیین کے نزدیک مجموع پر بھی ہے اوراس کی ہر جزء پر بھی ہے کیونکہ وہ اسی سے بحث کرتے ہیں۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حکم کی دلیل قرآن ہے تو اس سے مراد ایک آیۃ لیتے ہیں، مجموع قرآن مراد نہیں لیتے۔ اسی وجہ سے ان کو احتیاجی درپیش آئی کہ وہ بیان کریں ان صفات کو جو کل اور جزء میں مشترک ہیں اوران صفات کو جو دونوں کے ساتھ خاص ہیں۔ اس لئے یہ صفات قرآن کا معجز ہونا، رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونا، مصاحف میں مکتوب ہونا، اورتواتر سے منقول ہونا یہ سب صفات کل اور جزء دونوں کی ہیں اوردونوں سے خاص ہیں۔

کبھی کل صفات کو ذکر کیا گیا اورکبھی بعض کو ،علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: فاعتبر فی تفسیرہ بعضهم جمیع الصفات لزیادة التوضیح وبعضهم الانزال والاعجاز لأن الکتبة والنقل لیسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فی زمن النبی ﷺ وبعضهم الکتبة والانزال والنقل. (التلویح)

بعض حضرات نے تمام صفات مذکورہ کو زیادتی وضاحت کیلئے ذکر کیا، اوربعض نے صرف انزال اوراعجاز کا ذکر کیا، اس لئے کہ مکتوب ہونا اورمنقول ہونا لوازمات سے نہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں ان دونوں صفات کے بغیر بھی

قرآن کا پایا جانا محقق تھا۔ اور بعض نے مکتوب ہونے اور منزل ومنقول ہونے کا ذکر کیا۔

بعض صفات کے نہ ذکر کرنے کی وجہ ،علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرک زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولاينفک عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فأنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجزهوالسورة أومقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله، والمصنف اقتصرعلى ذكرالنقل في المصاحف تواترا لحصول الاحترازبذلک عن جميع ما عدا القرآن لأن سائرالكتب السماوية وغيرها والاحاديث الآلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان، والقراة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الأحاد كما اختص بمصحف أبي رضى الله عنه، أوالشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه، ولاحاجة الى ذكرالانزال والاعجاز ولا الى تاكيد المتواتربقولهم بلاشبهة لحصول المقصود بدونهما. (التلويح)

اسلئے کہ مقصودان لوگوں کیلئے قرآن کی تعریف کرنا ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ نہیں کیا اور نبی کریم ﷺ کا زمانہ نبوت نہیں پایا، وہ قرآن پاک کو اس سے پہچانتے ہیں کہ وہ ہماری طرف متواترا نازل ہوا ہے اور مصاحف میں مکتوب ہے، یہ ان لوگوں کے زمانہ میں کبھی ان سے منفک نہیں ہوئیں، یہ دونوں صفات ان بعد میں آنے والے لوگوں کی بنسبت لوازم بینہ میں سے سب زیادہ واضح ہیں۔

بخلاف اعجاز کے کہ وہ نہ ہی لوازم بینہ سے ہے اور نہ ہی ہر جزء کا خاصہ شاملہ ہے، کیونکہ معجز سورۃ ہے خواہ چھوٹی ہو یا سورۃ کی مقدار ہو، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے لیا گیا ہے ''فأتوا بسورة من مثله'' (لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک ہر آیۃ معجز ہے واللہ اعلم، راقم)

مصنف نے صرف اس تعریف پر اقتصار کیا ہے ''منقول ہو ہماری طرف متواترا اور مصاحف میں ثابت ہو'' اس لئے کہ اس تعریف سے قرآن پاک کے سوا تمام کتب سماویہ اور غیر سماویہ اور احادیث آلھیہ یعنی احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور آیات منسوخ التلاوۃ سے احتراز ہوگیا۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ہماری طرف تواتر سے نہ ہی منقول ہے اور نہ ہی قرآن پاک کی تختیوں میں ثابت ہے، اسلئے کہ قرآن پاک معہود ومعلوم ہے سب لوگوں کے

نزدیک یہاں تک کہ بچے بھی قرآن کے نسخہ کو جانتے ہیں۔

قراءۃ شاذہ سے بھی احتراز ہوگیا : کیونکہ وہ ہماری طرف متواتر طریقہ سے منقول نہیں، یا وہ اخبار احاد سے منقول ہے جیسا کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہے، یا وہ اخبار مشہورہ سے منقول ہے جیسا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہے۔اس لئے تواتر کی قید سے یہ دونوں قسم کی قراءتیں (احاد و مشہورہ) خارج ہیں، ان کو ہی قراءۃ شاذہ کہا جاتا ہے۔

مصنف نے بلاشبہ کی قید نہیں لگائی :اس کی وجہ یہ ہے کہ جو تواتر سے ہماری طرف منقول ہے اور وہ مصحف میں موجود ہے وہ بلاشبہ ہی ہے، اسلئے متواتر کی تاکید بلاشبہ سے لگانے کی ضرورت درپیش نہ آئی۔

اس بحث سے علامہ تفتازانی کا وہ قول واضح ہوگیا کہ بعض حضرات نے تمام صفات وقیود کا ذکر کیا ہے مقصد ان کا زیادتی وضاحت ہے، اگرچہ دوصفات سے تعریف مکمل ہے۔

آیۃ تسمیہ قرآن پاک کا جزء ہے یا نہیں؟ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: واما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف.

تسمیہ کے متعلق امام اعظم رحمہ اللہ کا مشہور مذہب یہ ہے جو متقدین کی کثیر کتب میں ہے کہ بیشک یہ قرآن پاک کا حصہ نہیں کیونکہ تواتر سے منقول نہیں، ہاں سورۃ نمل میں تسمیہ جو آیۃ مکمل نہیں بلکہ آیۃ کا جزء ہے وہ تواتر سے منقول ہے وہ قرآن پاک کا جزء ہے، اور بلاشبہ کے قول سے بھی تسمیہ مکمل آیۃ سے احتراز ہوگیا۔

متاخرین یعنی شوافع کا یہ قول ہے کہ ہر سورۃ سے پہلے تسمیہ مکمل آیۃ قرآن پاک کا جزء ہے سورتوں کے درمیان فرق کرنے کیلئے نازل کی گئی ہے، اس پر ان لوگوں نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ ''بسم اللہ'' کو قرآن پاک کے خط کے مطابق لکھا جاتا ہے اس کا کسی نے انکار نہیں کیا۔(راقم کے نزدیک یہ دلیل ضعیف ہے کیونکہ اکثر طور پر قرآن پاک کے نسخوں میں بسم اللہ کو علیحدہ خط میں دیکھا گیا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو پھر دو طرح بیان کیا گیا ہے کہ تسمیہ کسی سورۃ کا جزء نہیں یا کسی ایک سورۃ کا ''لاعلی التعیین'' جزء نہیں)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :وعدم جواز الصلوة بها انها هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها

للجنب والحائض انما هو علی قصد التبرک والتیمن کما اذا قال الحمد لله رب العالمین علی قصد الشکر دون التلاوة وعدم تکفیر من انکر کونها من القرآن فی غیر سورة النمل انما هو لقوة شبهة فی ذلک بحیث یخرج کونها من القرآن من حیز الوضوح الی حیز الاشکال ومثل هذا یمنع التکفیر. (التلویح)

اعتراض: جن حضرات نے تسمیہ کو سورتوں سے پہلے مکمل آیۃ کی حیثیت سے قرآن پاک کا جزء بنایا ہے ان کے نزدیک صرف بسم اللہ والی آیۃ پڑھنے سے نماز نہ ادا ہونے کا قول کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: تسمیہ کے مکمل آیۃ میں شبہ ہو گیا، اسی وجہ سے اس میں اختلاف ہے اسلئے صرف تسمیہ پڑھنے سے نماز کے عدم جواز کا قول کیا گیا ہے۔

اعتراض: اگر تسمیہ قرآن پاک کا جزء ہے اور مکمل آیۃ ہے تو جنبی اور حیض والی عورت کو پڑھنا کیوں جائز ہے؟

جواب: جنبی شخص یا حیض والی عورت کا تسمیہ بطور تبرک پڑھنا جائز ہے، بطور تلاوت جائز نہیں جیسے ان کیلئے بطور شکر الحمد للہ رب العالمین پڑھنا جائز ہے۔

اعتراض: اگر تسمیہ مکمل آیۃ کی حیثیت سے قرآن پاک کا جزء ہے تو اس کا انکار کرنے والا کہ یہ جزء نہیں کافر کیوں نہیں ہوتا؟

جواب: سورۃ نمل والی تسمیہ جو مکمل آیۃ نہیں اس کے علاوہ سورتوں سے پہلے تسمیہ میں اختلاف کی وجہ سے قوی شبہ پایا گیا ہے اس لئے وہ مقام وضوح سے مقام اشکال میں داخل ہو گئی، تو اس کے انکار سے کفر لازم نہیں آئے گا۔

اعتراض وجواب، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فان قیل فعلی ما اختاره المتأخرون هل یبقی اختلاف بین الفریقین؟ قلنا نعم هی عند الشافعیة مائة وثلاث عشرة آیة من السور کما ان قوله تعالی "فبای آلاء ربکما تکذبان" عدة آیات من سورة الرحمن وعند الحنفیة آیة واحدة من القرآن کررت للفصل والتبرک ولیست بآیة من شیء من السور، وجاز تکریرها فی اوائل السور لأنها نزلت لذلک ونقلت کذلک.

اگر سوال یہ کیا جائے کہ متاخرین کے قول کے مطابق دونوں فریقوں میں کوئی فرق بھی ثابت ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں فرق نکلے گا۔ شافعیہ کے نزدیک تمام سورتوں میں ہر سورت سے پہلے تسمیہ ایک آیۃ ہے جزء ہے سورۃ کا، اور حنفیہ کے نزدیک ایک آیۃ ہے ہر سورت کا جزء نہیں بلکہ تکرار کیلئے نازل کی گئی تا کہ سورتوں کا اس کے ذریعے فصل کیا

جا سکے، اس طرح شافعیہ کے نزدیک ایک سو تیرہ آیات زائد ہوں گی، یہ تکرار ایسے ہی جیسے سورۃ رحمٰن میں فبای آلاء ربکما تکذبان کا تکرار ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا.(التلويح)

لیکن ان حضرات کا قول ضعیف ہے: اسلئے کہ جن سورتوں میں بحیثیت قرآن پاک کی آیۃ کا تکرار ہے جیسے "الحمد للہ رب العالمین" اس کا منکر زندیق وکافر ہے، حالانکہ تسمیہ کے آیۃ ہونے اور ہر سورۃ کے جزء ہونے کا انکار کرنے والے کو وہ بھی کافر نہیں کہتے۔

"ما نقل بين دفتي المصحف "میں تخصیص ہے ،علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:فعلى ما هو المناسب لغرض الأصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولايسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا، ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سباق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخص لا للمعنى الكلي فلايرد عليه شئ الا انه لايناسب غرض الأصولي.(التلويح)

اصولیین کی غرض کے مناسب یہ ہے کہ مراد "ما نقل بين دفتي المصاحف" سے مراد عام ہے جو کہ کل اور بعض کو شامل ہے لیکن اگر اسے عموم پر باقی رکھا جائے تو قرآن کی حد میں حرف یا ایک کلمہ بھی داخل ہو جائے گا حالانکہ عرف شرع میں اسے قرآن نہیں کہا جاتا، اور اگر کلام تام کے ساتھ خاص کیا جائے تو بعض غیر تام کلام تعریف سے خارج ہو جائیں گی باوجود اس کے کہ اسے قرآن کہا جاتا ہے جس کا چھونا بے وضو کیلئے حرام ہے اور جنبی کیلئے چھونا اور پڑھنا حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا سباق اس پر دلالت کر رہا ہے کہ "ما نقل" سے مراد مجموع جو نقل کیا گیا ہے کیونکہ تعریف مجموع شخص کی ہے، اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ یہ تعریف حرف اور کلمہ کو شامل نہیں ہوگی اگرچہ بظاہر اصولی کی غرض سے مناسب نہیں ہوگی۔ تاہم راقم کے نزدیک سیاق وسباق مستقل دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔

اعتراضات وجوابات ،علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:فان قيل بالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره

بالقرآن؟ قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل.

سوال: معنی ثانی کے لحاظ پر قرآن کی تعریف کیا صحیح ہے کہ کل اور جزء دونوں کو شامل رہے؟

جواب: ہاں قرآن کا اطلاق بعض پر بھی حقیقت ہے جیسے کل پر اطلاق حقیقت ہے۔

فان قيل فيلزم عموم المشترك، قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شئ. (التلويح)

اعتراض: اگر قرآن کی تعریف کل اور جزء دونوں پر صادق آئے تو عموم الاشتراک لازم آئے گا جو جائز نہیں؟

جواب: بعض میں حقیقت کا وہ معنی نہیں لیا گیا جو کل میں حقیقت کا معنی لیا گیا ہے، اگر بعض کیلئے بھی اسی طرح خصوصی طور پر وضع ہوتا جیسے کل کیلئے وضع ہے تو دونوں معانی بیک وقت لینے سے عموم الاشتراک لازم آتا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی وضع کبھی کل کیلئے ہوتی ہے، اور کبھی وضع عام ہوتی ہے جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہوتی ہے، اس لئے وضع عام کے لحاظ پر وہ کلام جو شامل ہے کل اور بعض کو وہ کل اور وہ کل اور جزء میں حقیقت ہے ایک ہی وضع کے لحاظ پر، یہ عموم اشتراک نہیں، عموم اشتراک تب لازم آتا جبکہ دونوں کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی پھر بیک وقت دونوں پر اطلاق ہوتا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الأزلي، يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلابد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة القرآن ضرورة أنه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور.

مصنف نے تحقیقی جواب کو جو تعریف پر موقوف کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تعریف مذکور تفسیر ہے کتاب یا قرآن کی جس سے باقی کتب اور کلام ازلی سے اسے امتیاز دینا مقصود ہے، مصحف کی معرفت یا عرف سے حاصل ہونے پر اکتفاء کرنا جائز ہے، یا مصنف کی طرف اشارہ کر کے اسے سمجھنا آسان ہے، اس لئے اس سے کوئی دور لازم نہیں آئے گا۔

اگر تعریف ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی ہوتی تو مصحف کی ماہیت کی معرفت بھی ضروری ہوتی تو ماہیت مصحف کی

معرفت موقوف ہوتی ماہیت قرآن پر، یہ بدیہی بات ہے کہ مصحف کی تعریف یہ کرنی پڑتی کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے تو یہ مستلزم دور ہوتی۔ جب ماہیت کتاب وقرآن کی تعریف نہیں تو دور لازم نہیں آتا۔

اعتراض وجواب، علامہ تفتازانی ذکر کرتے ہیں :لایقال فالدور انما یلزم اذا جعل التعریف لماھیة القرآن دون الکتاب لأنا نقول ماھیة الکتاب ھی بعینھا ماھیة القرآن لما مرمن انھما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف علی ماھیة القرآن توقفه علی ماھیة الکتاب.

اعتراض:دور اس وقت لازم آتا جبکہ تعریف ماہیت قرآن کی ہوتی، کیونکہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے، ماہیت کتاب کی تعریف سے تو کوئی دور لازم نہیں آتا؟

جواب:ماہیت کتاب بعینھا ماہیت قرآن ہے اور دونوں ایک چیز کے نام ہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اسلئے مصحف کی تعریف کا سمجھنا جس طرح ماہیت قرآن کی تعریف پر موقوف ہے اسی طرح ماہیت کتاب پر بھی موقوف ہے۔

اسی سے یہ ظاہر ہوگیا ،علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وبھذا یظھران تفسیر المصحف بماجمع فیه الوحی المتلو لایدفع الدور لأنه ایضا عبارة عن الکتاب والقرآن فالمصنف صرح بأنه لیس تعریفا للماھیة سواء عرف به الکتاب أو القرآن اشارة الی انه لافرق فی لزوم الدوربین الصورتین ثم قال وانما یلزم الدوران لوارید تعریف ماھیة القرآن اشارة الی ان ماھیة الکتاب ھی ماھیة القرآن فذکر احدھما مغن عن ذکر الآخر.

بعض حضرات نے مصحف کی تعریف کی کہ مصحف وہ ہے جس وحی متلو جمع ہو، ان کا مقصد اس تعریف سے دور کو مندفع کرنا تھا، لیکن علامہ تفتازانی نے بیان فرمایا کہ ہماری بحث سے واضح ہوگیا کہ مصحف کی یہ تعریف اور جس میں قرآن ثابت ہوا ایک ہی مطلب رکھتی ہے اس سے دور مندفع نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی کتاب کی تعریف سے دور مندفع ہوسکتا ہے کیونکہ ماہیت کتاب اور ماہیت قرآن ایک ہی ہیں، ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے مستغنی کردیتا ہے۔

اعتراض وجواب، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :فان قیل یفسر المصحف بما جمع فیه المصاحف مطلقا علی ما ھوموضوع اللغة ویخرج منسوخ التلاوة عن التعریف بقید التواتر فلا دور، قلنا عدول عن الظاھر الی الخفی وعن الحقیقة الی المجاز العرفی فلایحسن فی التعریفات.(التلویح)

اعتراض:اگر مصحف کی تفسیر اسی طرح کی جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں صحائف جمع ہوں مطلقا جیسا کہ اس کا لغوی معنی ہے اور منسوخ التلاوۃ کو تواتر کی قید سے نکالا جائے تو دور لازم نہیں آئے گا؟

جواب: ظاہر سے عدول خفی کی طرف اور حقیقت سے مجاز عرفی کی طرف عدول تعریفات میں اچھا نہیں سمجھا گیا۔

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب بیان کرتے ہیں: فان قیل تعریف الأصولی انما هو للمفهوم الکلی الصادق علی المجموع وعلی کل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف علی القرآن بمعنی المجموع الشخصی وهو معلوم معهود بین الناس یحفظونه ویتدارسونه فلایشتبه علیهم فلا دور، قلنا لوسلم معرفة المجموعی الشخصی بحقیقته بدون معرفة المفهوم الکلی فمبنی کلام المصنف علی ان التعریف للمجموع الشخصی دون المفهوم الکلی.

اعتراض: اصولیین کی تعریف قرآن مفہوم کلی کیلئے ہے جو مجموع اور ہر بعض پر صادق آتی ہے، اور معرفت مصحف موقوف ہے قرآن پر بمعنی مجموع شخصی کے وہ معلوم ومعہود ہے لوگوں کے درمیان وہ اسے یاد کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے دور کرتے ہیں وہ ان پر کوئی مشتبہ نہیں تو کوئی دور لازم نہیں آتا؟

جواب: اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ معرفت مجموعی شخصی کی اس کی حقیقت سے بغیر معرفت کلی کے حاصل ہوجاتی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ مصنف کی تعریف مجموع شخصی پر مبنی ہے، مفہوم کلی پر نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله بل تشخیصه ای تمییزه بخواصه فان کلمة ای یطلب بها تمییز الشیء بما یخصه شخصا کان أوغیره. (التلویح)

مصنف نے یہ جو بیان فرمایا ہے کہ یہ تعریف ماہیت کتاب وقرآن کی نہیں بلکہ اس کی تشخیص ہے، تشخیص کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو اس کے خواص کے ذریعے غیروں سے ممتاز کردینا، یہ امتیاز طلب کرنے کیلئے "کلمہ ای" کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب خواص کے ذریعے دیا جاتا ہے خواہ وہ خواص شخصیہ ہوں یا غیر شخصیہ ہوں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله یطلق علی الکلام الأزلی کما فی قوله علیه الصلوة والسلام القرآن کلام الله تعالی غیرمخلوق(الحدیث) وهو صفة قدیمة منافیة للسکوت والآفة لیست من جنس الحروف والاصوات لاتختلف الی الأمر والنهی والاخبار ولایتعلق بالماضی والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم والقدرة وسائرالصفات وهذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالها یسمی کلام الله تعالی والقرآن علی معنی انه عبارة عن ذلک المعنی القدیم الا ان الأحکام لما کانت فی نظرالأصولی منوطة بالکلام اللفظی دون الأزلی جعل القرآن اسما له واعتبرفی تفسیره ما یمیزه عن المعنی القدیم.

شخص کی حد نہیں بیان کی جاسکتی : مصنف فرماتے ہیں: ثم اراد ان یبین ان القرآن لیس قابلا للحد بقوله "على ان الشخصی لایحد" فان الحد هو القول المعرف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لایفید معرفة الشخصیات بل لابد من الاشارة اونحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلک فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائیل فقد وجد مشخصا فان کان القرآن عبارة عن ذلک المشخص لایقبل الحد لکونه شخصیا، وان لم یکن عبارة عن ذکر المشخص بل القرآن هذه الکلمات المرکبة ترکیبا خاصا سواء یقرأ جبریل علیه السلام أوزید أوعمرو على ان الحق هذا.(التنقیح والتوضیح)

پھر مصنف نے ارادہ کیا ہے کہ یہ بیان کرے کہ بیشک قرآن قابل حد (تعریف) نہیں، اسی وجہ سے تنقیح میں یہ بیان کیا

کلام ازلی اور کلام لفظی میں فرق بیان کیا جاتا ہے : مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ قرآن کا اطلاق کا کلام لفظی اور کلام ازلی دونوں پر ہے، کلام ازلی یعنی کلام نفسی جس کے متعلق نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے، الحدیث" یہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے یہ سکوت اور آفت کے منافی ہے، یہ جنس حروف واصوات سے نہیں اور نہ ہی اس میں امر ونہی اور اخبار سے کلام کا مختلف ہونا ہے، اور نہ ہی اس کا تعلق ماضی وحال واستقبال سے ہے مگر باعتبار تعلقات واضافات کے جیسے علم وقدرت اور باقی صفات ہیں (تعلقات کے لحاظ پر مختلف ہوتی ہیں)

اور یہ کلام لفظی حادث ہے، اصوات اور ان حروف سے مؤلف ہے جو اپنے مقامات سے قائم ہیں، اسے بھی کلام اللہ اور قرآن کہا جاتا ہے، کلام لفظی کے ذریعے کلام نفسی کو بیان کیا جاتا ہے۔

تعریف مذکور کلام لفظی کی ہے : اصولیین کی نظر میں جب احکام کی دار و مدار کلام لفظی سے ہے ازلی و نفسی سے نہیں تو وہ کلام لفظی کو قرآن کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ قرآن کی تعریف و تفسیر میں ان صفات کا ذکر و اعتبار کرتے ہیں جو کلام لفظی کی ہیں، ان کے ذریعے ہی وہ کلام لفظی کو کلام نفسی سے ممتاز کرتے ہیں۔ (منزل ہونا، مکتوب ہونا، منقول ہونا یہ سب کلام لفظی کی صفات ہیں، کلام نفسی ان صفات سے مبرأ ہے)۔(التلویح)

اعتراض وجواب، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں : لایقال التمییز یحصل بمجرد ذکر النقل فلا حاجة الى باقی القیود لأنا نقول التعریف وان کان للتمییز لابد وان یساوی المعرف فذکر باقی القیود لتحصیل المساواة.(التلویح)

گیا ہے کہ علاوہ اس کے بیشک شخصی کی حد نہیں بیان کی جا سکتی۔ بیشک حد وہ قول (مرکب) ہے جو ایک چیز کا معرف (بکسر الراء) ہوتا ہے جو اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے، یہ حد یعنی معرف شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی، بلکہ ضروری ہے کہ اشارہ وغیرہ سے مشخصات کو خاص کیا جاتا ہے تاکہ شخصی کی معرفت حاصل ہو۔

یہ تمہید پہچاننے کے بعد تم جان لو کہ بیشک قرآن جب جبرائیل نے نازل کیا تو وہ مشخص طور پر پایا گیا، تو جب قرآن سے مراد مشخص ہو تو وہ قابل حد نہیں کیونکہ وہ شخصی ہے۔ اگر قرآن سے مراد مشخص نہ لیا جائے بلکہ مطلقا یہ مراد ہو کہ یہ کلمات مرکبہ ہیں جن کو ایک خاص ترکیب حاصل ہے خواہ وہ جبریل پڑھے یا زید وعمرو تو پھر اس کی تعریف شخصی ہو سکتی ہے، جیسے متن میں تعریف کی گئی ہے، وہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں۔

شخصی کی حد نہ بیان کی جائے کی دو تاویلیں ہیں ، مصنف فرماتے ہیں:

فقولنا على ان الشخصي لايحد جعل دليلا على ان القرآن لايحد له تأويلان احدهما انا لانعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فأنه لايقبل الحد كما ان الشخصي لايقبل الحد فكون الشخصي لايحد جعل دليلا على ان القرآن لايحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الأشارة أما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن

اعتراض: تمیز تو صرف منقول کہنے سے ہی حاصل ہوگئی تو باقی قیود وصفات کے ذکر کا کیا فائدہ ہے؟

جواب: تعریف میں جب مقصود تمیز ہے تو ضروری ہے کہ حد میں وہ تمام صفات ذکر کی جائیں جو محدود کے مساوی ہوں، اسی وجہ سے زیادتی وضاحت کیلئے تمام صفات کو ذکر کیا گیا۔

علامہ تفتازانی اس پر تبصرہ کرتے ہیں :

فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لأنه ان قيل ما السورة فلابد ان يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيصي ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لايرد الاشكال عليه ولا علينا.

اگر ابن حاجب ارادہ قرآن کی ماہیت کی تعریف کا کیا ہے تو اس کی تعریف بھی مستلزم دور ہے اس لئے اگر یہ پوچھا جائے سورۃ کیا ہے تو ضروری طور پر یہ کہا جائے گا وہ قرآن کا بعض حصہ ہے تو یہ مستلزم دور ہے، اور اگر اس نے تعریف سے تشخیص کا ارادہ کیا اور سورۃ سے مراد معہود حصہ لیا ہے جو متعارف ہے تو اعتراض نہ ہم پر وارد ہے نہ ابن حاجب پر۔

فلاتحصل الا بأن يقال هوهذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره.(التوضيح)

ہمارا قول کہ بیشک شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی یہ دلیل ہے اس پر کہ بیشک قرآن کی حد نہیں بیان کی جاسکتی، اس کی دو تاویلیں ہیں۔

ایک تاویل یہ ہے کہ ہم یہ مراد نہیں لیتے کہ قرآن شخصی ہے بلکہ ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ بیشک قرآن وہ کلام مرکب ہے جسے ترکیب خاص حاصل ہے، تو اس تاویل کے مطابق وہ حد کو قبول نہیں کرتا جیسے کہ شخصی قابل حد نہیں، شخصی کا قابل حد نہ ہونا دلیل بنایا گیا ہے اس پر کہ قرآن قابل حد نہیں۔ کیونکہ دونوں کی معرفت موقوف ہے اشارہ پر۔ شخصی کی اشارہ سے معرفت تو ظاہر ہے، اور قرآن کی معرفت اس وقت تک حاصل نہیں گی جب تک یہ نہ کہا جائے، قرآن یہ کلمات ہیں پھر ان کو اول سے آخر تک پڑھے، واضح ہوا کہ تعریف مذکور قرآن کی حقیقی حد نہیں صرف دوسری کتب یا کلام نفسی سے ممتاز کرنے کا ذریعہ ہے۔

وثانيهما انا نقول لامشاحة فى الاصطلاحات فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل فى هذا التركيب فان الأعراض تنتهى بمشخصاتها الى حد لايقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لايمكن تعددها الا بحسب محلها بأن يقرأها زيد وعمرو فعنينا بالشخصى هذا والشخصى بهذا المعنى لايقبل الحد، فاذا سئل عن القرآن فانه لايعرف اصلا الا بأن يقال هوهذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله الى آخره فان معرفته لايمكن الا بهذا الطريق.(التوضيح)

دوسری تاویل یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مختلف اصطلاحات میں کوئی عیب نہیں۔ تو ہم شخصی سے مراد یہ لیتے ہیں کہ، یہ

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله على ان الشخصى لاينحد لأن معرفته لاتحصل الا بتعيين مشخصاته بالأشارة اونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لايفيد ذلك لأن غايته الحد التام وهوانما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته.(التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی معرفت اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک اس کے مشخصات کو اشارہ وغیرہ سے معین نہ کیا جائے، جیسے اس کو اسم علم سے تعبیر کرنا، اور حد اس کا فائدہ نہیں دیتی، اس لئے کہ اس کی غایت حد تام ہے، اور وہ مشتمل ہوتی ہے محدود شی کے مقومات پر نہ کہ مشخصات پر۔

کلمات بمع اپنی خصوصیات کے ان کو اس ترکیب میں دخل ہے، تو بیشک اعراض کی انتہا بمع اپنے مشخصات کے حد کی طرف ہوتی ہے جو تعدد کو قبول نہیں کرتی، اور نہ ہی باعتبار ذات کے ان میں اختلاف ہوتا ہے، بلکہ ان میں اختلاف فقط باعتبار محل کے ہوتا ہے۔ جیسے قصیدہ معینہ میں ذات کے لحاظ پر کوئی اختلاف نہیں، محل کے لحاظ پر اختلاف ہوتا ہے کہ یہ زید نے پڑھا ہے اور یہ عمرو نے پڑھا ہے۔

توشخص سے مراد ہم بھی لیتے ہیں اور اس معنی کے لحاظ پر شخصی حد کو قبول نہیں کرتا، تو جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کی معرفت سوائے اس کے حاصل نہیں ہوتی کہ یہ کہا جائے کہ "وہ (قرآن) یہ ترکیب مخصوص ہے پھر اول سے آخر تک قرآن پڑھے" اسی طرح کی قرآن کی تعریف کرنا یا معرفت حاصل کرنا ممکن نہیں۔

ابن حاجب کی تعریف اور اس پر بحث مصنف رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں :

وعرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه.

ابن حاجب نے جمہور کی تعریف پر اعتراض کیا تھا کہ یہ مستلزم دور ہے تو اس نے خود تعریف یہ کی کہ قرآن وہ کلام ہے جو نازل کیا گیا ہے کہ اس سے ہر سورۃ سے اعجاز حاصل ہو۔

لايقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لأنا نقول لوسلم ذلك مجموع القرآن مركب اعتبارى لامحالة فحينئذ لاحاجة الى سائر المقدمات ولا الى ما ذكر فى تشخصه من التكلفات.(التلويح)

اعتراض: مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہے اور کلام حد حقیقی میں ہے اس پر تمام بحث ہی غیر مفید ہوگی؟

جواب: اگر معترض کی بات کو تسلیم کر لیا جائے تو کہنا ٹھیک ہوگا کہ مجموع قرآن مرکب اعتباری ہے یقیناً تو اس وقت تمام مقدمات کی ضرورت نہیں رہے گی اور نہ ہی شخصی میں جو تکلفات ذکر کئے گئے ہیں ان کی ضرورت درپیش ہوگی۔

وقد يقال ان التصرف فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخصى فلم يفيد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا، لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلايكون حد، وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخصى فلايضر عدم صدق الحد بل يجب، والحق ان الشخصى يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن

جمیع ما عداہ بحسب الوجود لا بما یفید تعینہ وتشخصہ بحیث لا یمکن اشتراکہ بین کثیرین بحسب العقل فان ذلک انما یحصل بالاشارۃ لا غیر.(التلویح)

اعتراض: اگر تعریف شخصی میں مقومات ماہیت پر اقتصار کیا جائے تو شخصی تعریف سے وہ مختص نہیں ہوں گے، اور نہ ہی دوسری اشیاء سے ممتاز کریں گے حالانکہ تعریف کا کم از کم مرتبہ یہ ہے۔ اور اگر مقومات کے ساتھ عرضیات مشخصہ کو بھی ذکر کیا جائے تو ان کے زوال سے محدود کا زوال لازم آئے گا جب زوال کا امکان ہوگا تو ان کے صدق میں دوام نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ حد ہوگی۔

جواب: جائز ہے کہ مقومات کے ساتھ عرضیات مشخصہ کو ذکر کیا جائے اور ان کے زوال سے محدود کا زوال بھی لازم آئے، محدود سے مراد وہ شخص، تو حد کے سچے نہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ حد کا سچا نہ ہونا واجب ہے۔ حق یہ ہے کہ شخصی کی حد ممکن ہے کہ وہ اسے دوسری چیزوں سے ممتاز کردے باعتبار وجود کے، یہ مراد نہیں کہ وہ تعیین وتشخص کا فائدہ دے اس لحاظ پر کہ باعتبار عقل کثیر میں اشتراک نہ پایا جائے، یہ صرف مقومات وعرضیات سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اشارہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی تعیین وتشخص کا فائدہ اشارہ دیتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ علی ان الحق ھذا" وھو ان القرآن عبارۃ عن ھذا المؤلف المخصوص الذی لا یختلف باختلاف المتلفظین للقطع بأن ما یقرأ کل واحد منا ھذا القرآن المنزل علی النبی ﷺ بلسان جبریل علیہ السلام ولو کان عبارۃ عن ذلک الشخصی القائم بلسان جبریل لکان ھذا مماثلا لہ لا عینہ ضرورۃ ان الأعراض تتشخص بمحالھا فتتعدد بتعدد المحال وکذا الکلام فی کل کتاب أو شعر ینسب الی أحد فانہ اسم لذلک المؤلف المخصوص سواء یقرأہ زید أو عمرو أو غیرھما واذا تحققت ھذا فالعلوم ایضا من ھذا القبیل مثلا النحو عبارۃ عن القواعد المخصوصۃ سواء علمھا زید أو عمرو، فالمعتبر فی جمیع ذلک ھو الوحدۃ فی غیر المحال فعلی ھذا التقدیر الحق" وھو ان القرآن لیس اسما للشخصی الحقیقی القائم بلسان جبریل علیہ السلام خاصۃ.(التلویح)

مصنف کا یہ کہنا کہ حق یہی ہے، وہ یہ ہے کہ بیشک قرآن سے مراد مؤلف مخصوص جو مختلف تلفظ کرنے والوں کے تلفظ سے مختلف نہیں ہوتا، یعنی ہم میں سے جو بھی پڑھے گا جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا تو وہ قرآن ہی ہوگا۔ اور اگر قرآن سے مراد خاص مشخص لیا جائے جو جبریل کی زبان سے قائم ہے تو ہم جو تلاوت کریں گے وہ اس کا مماثل ہوگا نہ کہ عین۔

اس لئے کہ اعراض اپنے اپنے محل سے متشخص ہوتی ہے، جب محل متعدد ہوں گے تو اعراض بھی متعدد ہوں گی۔ اسی طرح ہر کتاب اور ہر شعر جب ایک شخص کی طرف منسوب ہوگا تو متشخص ہوگا خواہ اسے زید یا عمرو یا کوئی اور پڑھے۔

جب یہ ثابت ہوگیا تو اسی طرح علوم میں یہی صورت معتبر ہوگی۔ مثال کے طور پر نحو سے مراد قواعد مخصوصہ ہیں خواہ انہیں زید جانے یا عمرو، تو ان سب میں ان کے محلات کا اعتبار نہ کرتے ہوئے وحدت ہوگی اور جب ان کے محلات کا اعتبار کیا جائے گا تو تعدد ہوگا۔ اس تقدیر پر حق یہ ہے کہ قرآن شخصی حقیقی کا نام نہیں جو جبریل کی زبان سے قائم ہے۔

مصنف کی دو تاویلوں کی وضاحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **یکون لقوله علی ان الشخصی لایحد تاویلان احدهما ان الشخصی الحقیقی لایقبل الحد لأنه لایمکن معرفته الا بالاشارة ونحوها فکذا القرآن لایقبل الحد لأنه لایمکن معرفة حقیقته الا بأن یقرأ من أوله الی آخره ویقال هو هذه الکلمات بهذا الترتیب، وثانیها ان یکون اصطلاحا علی تسمیة مثل هذا المؤلف الذی لایتعدد الا بتعدد المحال شخصیا ویحکم بأنه لایقبل الحد لامتناع معرفة حقیقته الا بالاشارة الیه والقراءة من أوله الی آخره.**

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ بیشک شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی، اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ بیشک شخصی حقیقی حد کو قبول نہیں کرتی، اس لئے کہ اس کی معرفت سوائے اشارہ وغیرہ کے حاصل نہیں ہوسکتی، تو اسی طرح قرآن بھی حد حقیقی کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ اس کی حقیقت کی معرفت اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک اسے اول سے آخر تک نہ پڑھا جائے اور کہا جائے کہ وہ یہ کلمات ہیں جو اس ترتیب سے ہیں۔ ایسا کرنا ممکن نہیں۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ اس میں اصطلاح یہ ہے کہ شخص کا نام رکھا گیا ہے کہ اس قسم کے مؤلف میں تعدد نہیں سوائے محلات کے تعدد کے، اور اس پر حکم لگایا جائے گا کہ یہ حد کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حقیقت کی معرفت ممتنع ہے سوائے اس کی طرف اشارہ کرنے کے اور سوائے اول سے آخر تک پڑھنے کے۔

کلام تعریف حقیقی میں ہے نہ کہ تشخیصی میں، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **ولایخفی ان الکلام فی تعریف الحقیقة واما اذا قصد التمییز فهو ممکن بأن یقال القرآن هو المجموع المنقول بین دفتی المصاحف تواترا کما یقال الکشاف هو الکتاب الذی صنفه جار الله فی تفسیر القرآن، والنحو علم یبحث فیه عن احوال الکلم اعرابا وبناء.**

یہ بات مخفی نہیں کہ ہمارا کلام حقیقت کی تعریف کے متعلق ہے، لیکن جب تعریف کے ذریعے ممتاز کرنا مقصود تو وہ تعریف

ممکن ہے، کہا جائے گا کہ قرآن وہ مجموع ہے جو منقول ہے اور مصاحف (قرآن کے نسخوں) کی دو تختیوں میں تواترا ثابت ہے۔ اسی طرح کسی کتاب اور کسی علم کی تعریف کشف وتمیز کیلئے جائز ہے جیسے کہا جائے کشاف ایک کتاب ہے جو علم تفسیر میں جار اللہ زمخشری نے لکھی ہے۔ اور کہا جائے نحو ایک علم ہے جس میں کلمات کے احوال کی بحث کی جاتی ہے بحیثیت اعراب وبناء کے۔

تنبیہ: جار اللہ زمخشری علم نحو میں زیادہ دسترس رکھتا تھا جس کی وجہ سے مفسرین اس کی تفسیر کے حوالہ جات پیش کرتے ہیں ورنہ وہ معتزلی تھا، جن مسائل میں اہل سنت کا معتزلہ سے اختلاف ہے ان میں زمخشری کے قول کو دلیل نہیں بنایا جائے گا۔ (راقم)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله فان الأعراض تنتهي اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لايمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس "قفا نبک من ذكرى حبيب ومنزل" الى آخر القصيدة، فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لايمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لايتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا. (التلويح)

مصنف کے قول فان الأعراض تنتهي الخ کا مطلب یہ ہے کہ اعراض مشخصات کے واسطہ سے حد تک پہنچتی ہیں، ان کا تعدد سوائے ان کے محلات کے تعدد کے ممکن نہیں۔ جیسے امرئ القیس کا قصیدہ جس کا پہلا مصرعہ یہ ہے "قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل" یہ بواسطہ مشخصات کے یعنی تالیف مخصوص حروف وکلمات سے اور اشعار اور ایک خصوصی ہیئت حرکات وسکنات سے حاصل ہونے کے لحاظ سے وہ اس حد تک پہنچا ہوا ہے کہ اس میں تعدد ممکن نہیں، ہاں البتہ لافظ کے تعدد کی وجہ سے تعدد پایا جائے گا۔ لیکن جب لافظ بھی ایک ہو تو وہ شخصی حقیقی ہوگا، اس میں تعدد نہیں ہوگا۔
مصنف نے اس کیلئے یہ اصطلاح قائم کی ہے کہ کلام وقصیدہ محل کی طرف نسبت سے پہلے شخص ہوگا اگر محل میں بھی وحدت ہو تو پھر بھی شخصی ہوگا، اور اگر محل میں تعدد ہو تو اس میں بھی تعدد ہوگا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم

مصنف فرماتے ہیں: کہ ہم کتاب کی ابحاث کو دو بابوں میں منقسم کرتے ہیں پہلا افادہ معنی میں اور دوسرا افادہ حکم شرعی میں۔

ولورد ابحاثه ای ابحاث الکتاب فی بابین الأول فی افادته المعنی اعلم ان الغرض افادته الحکم الشرعی لکن افادته الحکم الشرعی موقوفة علی افادة المعنی فلابد من البحث فی افادته المعنی فبحث فی هذا الباب عن الخاص والعام والمشترک والحقیقة والمجاز وغیرها من حیث انها تفید المعنی، والثانی فی افادته الحکم الشرعی فیبحث فی الأمر من حیث انه یوجب الوجوب وفی النهی من حیث انه یوجب الحرمة والوجوب والحرمة حکم

الدور ممنوع لأنا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة علی معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقیفیا من کلام منزل قرآنا کان أوغیره بدلیل سورة الانجیل والزبور ولهذا احتاج الی قوله منه ای من ذلک الکلام المنزل فافهم.

مصنف نے جو بیان کیا ہے کہ ابن حاجب نے قرآن کی تعریف کی ہے کہ "وہ کلام ہے جو منزل ہے سورۃ کے ذریعے اعجاز کیلئے" یہ تعریف مجموع شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی مگر یہ کہا جائے کہ مراد سورۃ سے جنس سورۃ ہے (معین نہیں) فصاحت و بلاغت میں۔ ان دونوں تقدیروں میں دور کا لازم آنا ممنوع ہے۔

ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مفہوم سورۃ کی معرفت مفہوم قرآن پر موقوف ہے اس لئے کہ سورۃ تو کسی کتاب کا بعض حصہ معین ہے جس کا اول و آخر بیان ہو وہ توقیفی ہے خواہ کلام منزل قرآن ہو یا غیر قرآن ہو، کیونکہ انجیل اور زبور کی سورۃ پر بھی سورۃ کا اطلاق ہے۔ اسی لئے ابن حاجب نے اپنی تعریف میں "منہ" کا لفظ بڑھانے کی احتیاج سمجھی تا کہ سورۃ سے مراد قرآن کی سورۃ ہو۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ونورد ابحاثه ای بیان اقسامه واحواله المتعلقة بأفادة المعانی واثبات الاحکام فالکلام فی تعریفه خارج عن ذلک والمراد بالابحاث المتعلقة بأفادة المعانی ما له مزید تعلق بأفادة الاحکام ولم یبین فی علم العربیة مستوفی کالمخصوص والعموم والاشتراک ونحو ذلک لا کالأعراب والبناء والتعریف والتنکیر وغیر ذلک من مباحث العربیة وان تعلقت بافادة المعانی، لایقال المراد ما یتعلق بأفادة الکتاب المعنی وهذا یعم

شرعی.(التنقیح والتوضیح)

ہم اس کی کچھ ابحاث کا ذکر کرتے ہیں ،ابحاثہ، کی ضمیر کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی ہم کتاب کی ابحاث کو دو بابوں میں ذکر کررہے ہیں۔ پہلا باب افادہ معنی میں۔

جان لے کہ بیشک غرض یہ ہے کہ کتاب حکم شرعی کا فائدہ دے، حکم شرعی کا افادہ موقوف ہے افادہ معنی پر۔تو ضروری ہے کہ افادہ معنی سے بحث کی جائے،تو اس باب میں خاص، عام، مشترک اور حقیقت ومجاز وغیرہ کی بحثیں کی جائیں گی، اس لحاظ پر کہ یہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں۔

دوسری بحث افادہ شرعی کے بیان میں ہے، مثلا امر میں بحث کی جاتی ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور نہی حرمت کا فائدہ دیتی ہے، اور وجوب وحرمت حکم شرعی ہیں۔

الکتاب وغیره لأنا نقول وكذلك المباحث المورد‍ة في الباب الأول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخرعن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم أليق والصق فذكرعقيبه.

مصنف نے بیان فرمایا ''نورد ابحاثه'' یعنی ہم ذکر کررہے ہیں اس (کتاب) کے اقسام اور احوال کا بیان جو افادہ معانی اور اثبات احکام سے متعلق ہیں۔

کلام جو کتاب کی تعریف میں ہے وہ اس سے خارج ہے، ابحاث سے مراد وہ ہیں جن کا تعلق افادہ معانی سے ہے جن کا زیادہ تعلق افادہ احکام سے ہے یہ وہ ابحاث ہیں جن کو اہل عربیت نے اس طرح تفصیل سے نہیں ذکر کیا جس طرح اصولیین نے ذکر کیا ہے جیسے خصوص، عموم، اشتراک وغیرہ۔

وہ ابحاث مراد نہیں جو عربیۃ کی ابحاث ہیں جیسے اعراب، بنا، تعریف وتنکیر وغیرہ اگر چہ ان کا تعلق بھی افادہ معانی سے ہے۔

اعتراض: مصنف نے تو ان ابحاث کا ذکر کیا جو کتاب سے معانی کا فائدہ دیں، حالانکہ خصوص وعموم وغیرہ تو عام ہیں ان کا تعلق کتاب وسنت وغیرہ سے عام ہے؟

جواب: اس طرح کی ابحاث باب اول میں بلکہ باب ثانی میں بھی وارد ہیں ٹھیک ہے ان کا تعلق کتاب وغیرہ سے عام ہے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ حق یہ ہے کہ ان کو کتاب اور سنت سے مؤخر کیا جاتا، مگر نظم کتاب جب متواترا منقول ہے

مصنف فرماتے ہیں :الباب الأول، لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات.(التنقيح)

پہلا باب نظم کے معنی کا فائدہ دینے کے بیان میں: جب قرآن نظم ہے معنی پر دلالت کرتا ہے تو لفظ کی بنسبت معنی کی چار تقسیمیں کیں۔

وہ چار تقسیمیں یہ ہیں: باعتبار وضع کے تقسیم اول ہے، باعتبار استعمال کے تقسیم ثانی ہے، باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی اوران کے مراتب کے تقسیم ثالث ہے، پھر دلالت کی کیفیت کے لحاظ سے چوتھی تقسیم ہے۔(عبارت کی ترتیب کے لحاظ پر ان شاءاللہ آگے آرہا ہے)

مصنف وضاحت فرماتے ہیں :المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان فى الطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لأن اللفظ في الأصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ.

تنقیح میں جو نظم ذکر ہے اس سے مراد لفظ ہے مگر لفظ کا اطلاق قرآن کیلئے سوء ادب کی قسم ہے کیونکہ لفظ اصل میں کسی چیز کو منہ سے گرانا ہے، اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ نظم کا معنی ہے موتیوں کو ایک لڑی میں پرونا۔

مصنف فرماتے ہیں :وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده، وانما قال خاصة لأنه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقراء الجنب والحائض حتى لوقرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، لكن الأصح انه رجع عن هذا القول اى عن لزوم النظم فى حق جواز الصلوة فلهذا لم أورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن عبارة عن النظم الدال

اور محفوظ ہے تو نظم کی ابحاث کو کتاب کے ساتھ ذکر کرنا زیادہ لائق اور زیادہ مناسب تھا۔

آگے سنت کا جہاں ذکر کیا ہے وہاں بتادیا ہے کہ جو ابحاث کتاب سے متعلق ہیں ان کا تعلق سنت سے بھی ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :قوله لما كان، يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الأول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه

عن المعنى قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى، والظاهران مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة.(التوضیح)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا جواز صلوۃ کے حق میں نظم کو رکن نہ سمجھنا :
تحقیق روایت کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے نظم کو نماز کے جواز کے حق میں خاص کر کے رکن لازم نہ سمجھا بلکہ معنی کا اعتبار کیا ہے فقط، اگر کوئی بغیر عربی کی نماز کے نماز میں بغیر کسی عذر کے قرآن پڑھے تو اس کی نماز جائز ہے۔

وانما قال خاصة : نماز میں خاص کر کے ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ آپ نے نماز کے علاوہ عربیت کو لازم قرار دیا، اسی وجہ سے اگر حیض والی عورت یا جنبی شخص قرآن کو فارسی زبان میں پڑھے تو جائز ہے، یعنی نظم کے عدم عربیت کی وجہ سے اسے قرآن نہیں کہا جا سکتا۔

تنبیہ: نورالانوار اور قمرالاقمار میں ذکر ہے کہ آپ نے نماز میں غیر عربیت کے جواز کا قول کیا اس سے مراد ہر زبان نہیں بلکہ صرف فارسی زبان ہے کیونکہ یہ فصاحت وبلاغت کے لحاظ سے عربی کے قریب ہے، آپ نے یہ قول بحر توحید میں مستغرق ہونے کی وجہ سے کیا کہ انسان کی نماز میں توجہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف رہے عربی زبان کی فصاحت وبلاغت اور سجع کی طرف توجہ نہ جائے۔(راقم)

صحیح یہ ہے کہ آپ نے رجوع فرمایا (جب دیکھا کہ جہلاء اس کا مطلب غلط لے رہے ہیں تو آپ نے اس قول سے ہی رجوع فرمالیا) یعنی آپ نے اپنے قول "کہ نماز کے جواز میں نظم عربیت لازم نہیں" سے رجوع فرمالیا۔
مصنف کہتے ہیں اسی لئے میں نے آپ کے قول کو متن میں ذکر نہیں کیا بلکہ میں نے یہ کہا کہ قرآن عبارت ہے اس نظم سے جو معنی پر دال ہے۔اور ہمارے مشائخ نے بیان فرمایا کہ بیشک قرآن وہ نظم اور معنی ہے، ظاہر یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ نظم دلالت کرتی ہے معنی پر، اسی لئے متن میں میں نے اسی عبارت کو پسند کیا ہے۔

مصنف تقسیمات اربعہ کا ذکر کرتے ہیں :باعتبار وضعه له ، هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة

الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الربع.(التلويح)

مصنف کا قول لما کان الخ، اس سے مصنف نے یہ بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے لفظ دلالت کرے گا معنی پر وضع کے لحاظ سے تو ضروری ہے کہ لفظ کو معنی کیلئے وضع کیا جائے اور اس میں استعمال ہو اور اس میں دلالت کرے۔

تقسیمات اربعہ میں وجہ حصر :لفظ کی تقسیم باعتبار معنی کے اگر اس میں وضع کا اعتبار ہو تو وہ تقسیم اول ہے، اور اگر اس

فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما يأتي، وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الأول في وجوه النظم صيغة ولغة، ثم باعتبار استعماله فيه، هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما يجيء، ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما ، وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده فخر الاسلام لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه، ثم في كيفية دلالته عليه ، وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم.(التنقيح والتوضيح)

ایک تقسیم کاتعلق ہے نظم کو معنی کیلئے وضع کرنے کے اعتبار سے، یہ وہ تقسیم اول ہے تقاسیم اربعہ میں سے،کلام باعتبار وضع کے خاص اور عام اور مشترک کی طرف منقسم ہے۔جس طرح عنقریب اس کا ذکر آئے گا، اسی کو فخر الاسلام (علی بزدوی) نے یوں بیان کیا ہے پہلی تقسیم باعتبار وجوہ نظم کے از روئے صیغہ ولغت کے۔

میں استعمال کا لحاظ کیا جائے تو تقسیم ثانی، اور اگر اس میں لحاظ کیا جائے ظہور وخفاء کا تو وہ تقسیم ثالث ہے ورنہ وہ تقسیم رابع ہے۔

فخر الاسلام نے تقسیمات کو جسطرح ذکر کیا اسے علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :

وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة والاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم، وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط، فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء عدم الالتفات الى العبارات واختلافها في دأب المشائخ.(التلويح)

پھراور تقسیم نظم کے استعمال کے اعتبار سے ہے، یہ تقسیم ثانی ہے، یعنی لفظ منقسم ہوتا ہے باعتبار استعمال کے کہ بیشک وہ موضوع لہ میں استعمال ہے یہ غیر موضوع لہ میں، جسطرح عنقریب آئے گا۔ پھراور تقسیم باعتبار لفظ سے معنی کے ظہور اور خفاء کے لحاظ پر ہے اوران کے مراتب سے ہے۔ اسی کو فخر الاسلام نے بیان کیا ہے کہ دوسری تقسیم باعتبار وجوہ بیان کے ہے اس نظم سے۔

مصنف کہتے ہیں میں نے اسے تقسیم ثالث بنایا ہے اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو ثانی بنایا ہے۔ فخر الاسلام کی ترتیب کے بالعکس اسی لئے میں نے ذکر کیا کہ استعمال مقدم باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی کے۔ پھراور تقسیم الفاظ کے معانی پر دلالت کرنے کی کیفیت سے ہے، اسی کو فخر الاسلام نے یوں بیان کیا ہے چوتھی تقسیم احکام نظم کے وجوہ وقوف پر ہے۔

فخر الاسلام نے ان اقسام (تقسیمات) کو نظم اور معنی کی اقسام سے بنایا ہے، اور جو اقسام تقسیم رابع سے نکلنے والے ہیں ان کو فخر الاسلام نے مختلف الفاظ سے بیان کیا ہے۔ کبھی بیان کیا استدلال عبارت سے ہوگا یا اشارہ سے یا دلالت یا اقتضاء سے، اور کبھی بیان کیا استدلال ہوگا عبارت یا اشارہ سے اور ثابت ہوگا دلالت یا اقتضاء سے۔ اور کبھی بیان کیا وقوف حاصل ہوگا عبارۃ النص یا اشارۃ النص یا دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے اوران کی تفسیر میں یہ ذکر کیا کہ جو معنی کی صفت ہے جیسے نظم سے ثابت ہو مقصود یا غیر مقصود، اور ثابت معنی نظم اور ثابت نص پر زیادتی یعنی اقتضاء النص سے شرط ہیں اس حکم صحیح ہونے کی۔ اور بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ تقسیم رابع کی اقسام معنی سے ہیں اور باقی اقسام نظم کی ہیں۔

مصنف نے تصریح کی ہے کہ سب اقسام لفظ کی ہیں باعتبار معنی کے، اس نے ماحصل اور ضبط کی طرف میلان کرنے سے یہ بیان کیا ہے، تقسیم رابع کی اقسام لفظ کی اس طرح ہیں کہ لفظ کی دلالت معنی پر عبارۃ النص سے ہوگی یا دلالۃ النص سے یا اقتضاء النص سے۔

مشائخ کی عادت یہی ہے کہ وہ مختلف عبارات کی طرف توجہ نہیں کرتے بلکہ ان کی نظر مطالب و مقاصد پر ہوتی ہے، اس لئے مصنف کا بیان ہی واضح ہے۔

لفظ کی باعتبار معنی کی توجیہ علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :

وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ

والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالعراكيب حدثت اعراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما صفة النظم باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعنى بالتراكيب حدثت اعراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم، فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا، واذا بلغ في ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى. (التلويح)

جولفظ کی تقسیم باعتبار معنی کے ذکر کی گئی ہے تو ان کے قول کو نظم اور معنی کی اقسام پر محمول کریں گے جیسا کہ انہوں نے کہا قرآن وہ نظم اور معنی جمیعا ہیں۔ان کا مقصد یہ ہے کہ نظم معنی پر دلالت کرتی ہے یہ ان کی مراد نہیں کہ نظم لفظ اور معنی پر جمیعا دلالت کرتی ہے۔اسی طرح اعجاز کا تعلق بلاغت سے ہے، کہ بلاغت ان صفات سے ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے۔ اس اعتبار سے کہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے، جب تم ارادہ کرو معنی کے ادا کرنے کا تراکیب کے ذریعے تو وہاں مختلف اعراض ثابت ہو جائیں گی جو نظم کی کیفیات وخصوصیات کو چاہیں گی۔

اگر ان میں بقدر طاقت انسانیہ کے رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہوگی، جب کلام اس حد تک پہنچ جائے کہ اس سے معارضہ ممکن نہ رہے تو وہ کلام معجز ہوگی، تو واضح ہوا کہ اعجاز صفت ہے نظم کی باعتبار معنی کا فائدہ دینے کے نہ باعتبار نظم اور معنی کے مجموع کے۔

بعض حضرات نے کہا قرآن کا معنی بذاتہ معجز ہے

،علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لأن الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لايحتمله كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة. (التلويح)

بعض حضرات نے کہا کہ بیشک معنی قرآن بذاتہ ہی معجزہ ہے کیونکہ اس کی حقیقی مراد پر مطلع ہونا طاقت بشریہ سے خارج ہے جیسے کہا جاتا ہے سورۃ فاتحہ کی تفسیر میں علم کے انبار ہیں۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ بیشک یہ بھی نظم کا اعجاز ہے اس لئے کہ جن معانی کا اس میں احتمال ہے وہ کسی دوسرے کلام میں احتمال نہیں، مشائخ کا اپنے قول کہ قرآن نظم اور معنی کا مجموعہ ہے اس سے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے وہم

ہورہا تھا اسے مندفع کرنا مقصود ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنے سے نماز جائز ہے، اس سے یہ وہم ہورہا تھا کہ شاید آپ صرف معنی کو قرآن کہتے ہیں، نظم کو نہیں۔

نظم سے مراد لفظ ہے، علامہ تفتازانی اسے بیان فرماتے ہیں :**قوله المراد من النظم ههنا اللفظ، لايقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لاتواليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق أوهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لوقيل في "قفا نبک من ذكرى حبيب" نبک قفا من حبيب ذكرى، كان لفظا لا نظما، لأنا نقول هويطلق فى هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترک ونحوذلک، فالمراد به اللفظ لاغير، اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترک ونحوذلک عرفا هو اللفظ دون النظم، فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلک ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ يعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للأدب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدر.(التلويح)**

مصنف نے بیان کیا کہ نظم سے مراد یہاں لفظ ہے۔

اعتراض: نظم کی تفسیر تو محققین نے یہ بیان کی ہے کہ الفاظ کی ترتیب معانی کی ترکیب کے مناسب ہو کہ الفاظ معانی پر دلالت کریں جسطرح عقل چاہے مطلقا نطق میں لگا تار الفاظ کا ذکر کرنا اور جیسے بھی اتفاق ہوا اسی طرح بعض کو بعض سے ملانا معتبر نہیں، یا نظم الفاظ مترتبہ کو کہتے ہیں کہ ان کا وزن صحیح ہو "قفا نبک من ذکر حبیب" کی جگہ اگر یہ کہا جائے "نبک قفا من حبیب ذکری" تو یہ لفظ ہے نظم نہیں۔

جواب: یہاں نظم سے مراد مفرد الفاظ ہیں جن کی تقسیم خاص، عام اور مشترک وغیرہ کی طرف ہے وہ عرفا الفاظ ہی ہیں نظم نہیں اس لئے مصنف نے بیان کیا ہے کہ نظم سے مراد یہاں لفظ ہیں۔ ہاں مگر یہ کہا جائے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں جن کا تعلق نظم یعنی الفاظ سے ہے بایں طور کہ وہ مفردات کی صفات ہیں نہ کہ لفظ نظم کی صفات ہیں، جیسے لفظ مفرد کا خاص وعام اور مشترک سے متصف ہونا عرفا یہ لفظ ہے نہ کہ نظم۔

اعتراض: جس طرح لفظ کا معنی پھینکنا، وہ قرآن پاک کیلئے استعمال کرنا مناسب نہیں تو اس طرح نظم کا اطلاق شعروں

پڑھوتا ہے، قرآن پاک کیلئے شعر کا اطلاق بھی درست نہیں۔تو اس سے بھی احتراز ضروری ہے۔
جواب: نظم کا حقیقی معنی موتیوں کو دھاگے کی لڑی میں پرونا ہے، اسی سے نظم الشعر پر بھی اطلاق ہوتا ہے موتیوں کو لڑی میں پرونے والا معنی قرآن پاک کے مناسب ہے۔لیکن لفظ کا حقیقی معنی ہے پھینکنا، اسی سے لفظ تکلم لیا گیا ہے، اسلئے مصنف نے ادب کی رعایت کرتے ہوئے نظم کو اختیار کیا ہے، کلمات کو موتیوں سے تشبیہ دینے کی طرف اشارہ کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

قولہ بل اعتبر المعنى، لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجات فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لايختص بالعذر وذلك فيمن لايتهم بشىء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل، واما الكلام فى ان ركن الشىء كيف لايكون لازما فسيجىء.

مصنف نے بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صرف معنی کا اعتبار کیا ہے، اسلئے کہ نظم کی بناء وسعت پر ہے، اور معنی ہی مقصود ہے، خاص کر کے حالت مناجات میں تو رخصت دی گئی لزوم نظم کے اسقاط میں۔اور رخصت اسقاط عذر سے خاص نہیں، اور یہ اس شخص کے حق میں ہے جو بدعات سے کبھی متہم نہ ہوا ہو، اور تحقیق اس نے کلام کیا ہو ایک کلمہ یا زیادہ سے جو مؤول بھی نہ ہوں اور معانی کا احتمال بھی نہ ہو۔

اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ نظم میں ایسا خلل نہ آئے جس سے نماز باطل ہوجائے، اسی لئے قرآن پاک میں تفسیر کے الفاظ پڑھنے سے نماز بالاتفاق باطل ہوجائے گی، قرآن پاک میں تفسیر کے الفاظ پڑھنے سے صرف نماز کے باطل ہونے کا قول اس وقت کیا جائے گا جبکہ وہ عمداً تفسیری الفاظ کو شامل نہ کرے، اگر عمداً شامل کرے تو وہ مجنون ہوگا اس کی دوا کی جائے یا زندیق ہوگا اسے قتل کردیا جائے، اس میں کلام کہ ایک چیز کا رکن کس طرح لازم نہیں ان شاءاللہ عنقریب آئے گی۔

اعتراض وجواب، علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :**فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرؤا ما**

تیسر من القرآن علی وجوب رعایة المعنی دون اللفظ بدلیل لاح لا فان قیل فعلی الاول یلزم فی الآیة الجمع بین الحقیقة والمجاز وذا لایجوز اذا القرآن حقیقة فی النظم العربی المنقول مجاز فی غیره قلنا ممنوع لجواز ان یراد الحقیقة ویثبت الحکم فی المجاز بالقیاس أو دلالة النص نظرا الی ان المعتبر هو المعنی علی ما سبق. (التلویح)

اعتراض: اگر معنی قرآن ہوتو لازم آئے گا کہ نظم قرآن میں معتبر نہیں، اس طرح تعریف ہی صحیح نہیں آئے گی کیونکہ مصاحف کی تختیوں میں تواتر سے منقول تو الفاظ ہیں نہ کہ معانی، اور اگر تم کہو کہ معنی قرآن نہیں تو لازم آئے گا کہ قراءت قرآن نماز میں فرض نہ ہو۔

جواب: فارسی عبارت کو نظم منقول کے قائم مقام رکھنے سے مصاحف میں تقدیرا نظم منقول کی رعایت پائی جائے گی، اگرچہ تحقیقا رعایت نہیں پائی گئی۔

یا ہم اللہ تعالی کے ارشاد گرامی "فاقرأوا ما تیسر من القرآن" کو محمول کریں گے اس پر کہ معنی کی رعایت واجب ہے لفظ کی رعایت واجب نہیں، اس دلیل سے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے دلیل ظاہر ہے۔

اعتراض: تمہارے پہلے جواب کہ فارسی عبارت کو نظم عربی منقول کو قائم مقام کر دیا گیا ہے تو آیۃ میں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا کیونکہ قرآن حقیقت میں نظم عربی منقول متواترا ہے اس کے سوا مجاز ہے۔

جواب: منع اس وقت ہوتا ہے جب حقیقت ومجاز کو بیک وقت مراد لیا جائے، ہم کہتے ہیں کہ اصل میں نظم عربی والا معنی ہی لیا گیا ہے جو کہ حقیقت ہے، فارسی کو نظم عربی پر محمول قیاس یا دلالۃ النص سے کیا گیا ہے، اب کوئی حقیقت ومجاز کا اجتماع ممنوع لازم نہ آیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ بغیر العربیة اشارة الی ان الفارسیة وغیرها سواء فی ذلک الحکم وقیل الخلاف فی الفارسیة لاغیر.

مصنف کا قول اگر نماز میں غیر عربی قرآن پڑھے تو اس کی نماز جائز ہے اس سے پتہ چلا کہ فارسی اور غیر فارسی برابر ہیں، البتہ بعض حضرات نے کہا اختلاف صرف فارسی زبان میں ہے باقی زبانوں سے قرآن پڑھنے میں نماز کا عدم جواز ثابت ہے، راقم کے نزدیک یہی قول معتبر ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ حتی لو قرأ آیة اشارة الی انه لایجوز الاعتیار والمداومة علی القراءة بالفارسیة للجنب والحائض بل للمتطهر ایضا، فان قیل المتأخرون علی انه تجب سجدة التلاوة

بالقراء ة الفارسية ويحرم لغير المتطهرمس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غيرلازم في ذلك ايضا فلايصح قوله خاصة، قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى.(التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اگرایک آیۃ فارسی میں جنبی شخص یا حیض والی عورت پڑھے تو جائز ہے کہ اسے قرآن نہیں کہا جائے گا، ایک آیۃ کہہ کراس طرف اشارہ کیا ہے کہ عادت بنانا اور ہمیشہ فارسی میں قرآن جنبی شخص اور حیض والی عورت کیلئے جائزنہیں بلکہ پاک شخص کیلئے بھی جائزنہیں۔

اعتراض: متاخرین نے تو یہ کہا ہے کہ فارسی میں آیۃ سجدہ تلاوت کرنے سے سجدہ لازم آجاتا ہے اور غیر متطہر کو فارسی میں لکھے ہوئے قرآن کو چھونا حرام ہے، اس سے تو پتہ چلا کہ نظم قرآن لازم نہیں، اور مصنف کا ''خاصۃ'' کہنا بھی صحیح نہیں۔

جواب: مصنف کا کلام متقدمین کی رائے کے مطابق ہے ان سے اس پر کوئی نص نہیں، متاخرین نے احتیاط پر مبنی کلام کیا ہے کہ رکن مقصود یعنی معنی پایا گیا ہے۔اسی کا اعتبار کرتے ہوئے فارسی میں لکھے ہوئے قرآن کو چھونا انہوں نے حرام قرار دیا، اور فارسی میں آیۃ سجدہ کی تلاوت سے سجدہ لازم کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله لكن الأصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن أبي مريم عنه قال فخرالاسلام لأن ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدرالاسلام أبواليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لايتضح لأحد ما قاله أبوحنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف.(التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ بیشک اصح یہ ہے کہ آپ نے رجوع فرمایا صاحبین کے قول کی طرف نوح ابن ابی مریم سے یہی مروی ہے، فخر الاسلام نے کہا آپ کا ارشاد بظاہر کتاب اللہ کے مخالف تھا کیونکہ قرآن میں ''انا انزلناہ قرآنا عربیا'' تو اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے رجوع فرمایا۔صدرالاسلام ابوالیسر نے کہا یہ مسئلہ مشکل ہے کسی ایک پر یہ واضح ہی نہیں ہوسکا کہ آپ نے جوارشاد فرمایا اس کا مطلب کیا تھا (مطلب اس کا وہی تھا جو راقم نے نورالانوار اور قمرالاقمار سے بیان کردیا) علامہ کرخی نے اس مسئلہ میں ایک طویل کتاب تصنیف فرمائی، لیکن علامہ تفتازانی فرماتے ہیں انہوں نے کوئی دلیل شافی نہیں لائی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الأربع اجمالا، وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا.(التلويح)

مصنف نے ''باعتبار وضعه الخ'' سے چار تقسیمات کو اجمالی طور پر ذکر کیا، پھر آگے تینوں تقسیمات کے ساتھ لفظ ''ثم'' ذکر کر کے ترتیب مذکور کو واضح کیا، کہ سب سے پہلے اعتبار لفظ کو معنی کیلئے وضع کرنا ہے، پھر اس کے استعمال کا اس معنی میں اعتبار کیا گیا۔ پھر لفظ کا استعمال ظہور معنی میں ہے یا خفاء معنی میں ہے، اس کے بعد لفظ کی دلالت کی کیفیت کا اعتبار کیا گیا ہے خواہ لفظ کا استعمال ظہور معنی کیلئے ہو یا خفاء معنی کیلئے ہو۔

فخر الاسلام کی ترتیب اور اس کی وجہ علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں :وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لوحظ اولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه.

فخر الاسلام نے ظہور معنی اور خفاء معنی کی تقسیم کو مقدم ذکر کیا ہے لفظ کا معنی میں استعمال کی تقسیم کے اس طرف نظر کرتے ہوئے کہ کلام میں تصرف کی دو قسمیں ہیں، ایک لفظ میں تصرف اور دوسری قسم معنی میں تصرف، اول مقدم ہے۔ پھر استعمال اس پر مرتب ہے اس لئے پہلے ظہور وخفاء کا اعتبار کیا جائے گا، پھر استعمال کا لحاظ کیا جائے۔

تقسیمات کی وضاحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں ۔

فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لأنه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر.

لفظ بنسبت معنی کے منقسم ہوگا تقسیم اول سے قوم کے نزدیک خاص، عام، مشترک، اور مؤول کی طرف، اس لئے کہ لفظ دلالت کرے گا ایک معنی پر یا متعدد معانی پر، اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو مراد اس سے علی الانفراد ہوگا یا افراد میں علی الاشتراک مراد ہوگا۔ پہلا خاص ہے اور دوسرا عام ہے۔

اگر لفظ متعدد معانی پر دلالت کرے تو بعض کو اگر باقیوں پر ترجیح دی جائے تو مؤول ورنہ مشترک۔
مصنف نے مؤول کو درجہ اعتبار سے ساقط کیا ہے اور جمع منکر کو اس میں شامل کیا ہے، جس کا ذکر ان شاء اللہ آگے آرہا ہے۔

تقسیم ثانی کا بیان: **وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح ولكناية لأنه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية.**

یعنی لفظ باعتبار استعمال کے منقسم ہے حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ کی طرف، اسلئے کہ لفظ اگر استعمال ہوا اپنے معنی موضوع لہ میں تو حقیقت ہے ورنہ مجاز، پھر ہرایک ان دونوں میں سے اگر مراد اس کی ظاہر ہو تو صریح اور اگر مراد مستتر ہو تو کنایہ۔

تقسیم ثالث کا بیان: **وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لأنه ان ظهر معناه فأما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم، وان خفي معناه فأما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أولنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه.**

تقسیم ثالث یعنی باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی کے لحاظ سے منقسم ہے ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی طرف اور ان کے مقابلات یعنی خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ کی طرف۔

اس لئے کہ لفظ کا معنی اگر ظاہر ہو تو تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں، اگر تاویل کا احتمال رکھے تو پھر دیکھا جائے اگر اس کا معنی فقط صیغہ سے ظاہر ہو تو اسے ظاہر کہا جائے ورنہ نص۔ اور اگر احتمال تاویل نہ رکھے تو دیکھا جائے وہ نسخ کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اگر نسخ کو قبول کرے تو وہ مفسر ہے اور اگر نسخ کو قبول نہ کرے تو محکم۔ اگر معنی میں خفاء ہو تو وہ خفاء غیر صیغہ سے ہو تو خفی اور اگر خفاء نفس صیغہ سے ہو تو اس کا ادراک اگر تأمل سے ہو سکے تو وہ مشکل، اور اگر ادراک تأمل سے نہ ہو تو دیکھا جائے اگر اس میں بیان کی امید ہو تو وہ مجمل اور اگر بیان کی امید نہ ہو تو متشابہ۔

تقسیم رابع کا بیان: **وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك**

هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط.

چوتھی تقسیم یعنی لفظ باعتبار کیفیت دلالت کے منقسم ہے اس طرف کہ وہ لفظ دلالت کرے گا عبارۃ کے طریقہ پر یا اشارہ کے طریقہ پر یا دلالت کے طریقہ پر یا اقتضاء کے طریقہ پر۔ اسلئے کہ اگر دلالت کرے معنی پر نظم سے اور کلام کو اسی مقصد کیلئے چلایا گیا ہو تو عبارۃ النص، ورنہ اشارۃ النص۔ اور اگر نظم سے معنی پر دلالت نہ ہو لیکن مفہوم لغوی اس پر دلالت کرے تو دلالۃ النص ورنہ اقتضاء النص۔

عمدہ اس میں حصر استقرائی ہے، تمام اقسام کی وجوہ حصر اُو، اما وغیرہ سے حصر حقیقی کے طور پر بیان کی گئی ہیں کہ ان کا یاد کرنا آسان ہو۔

اعتراض و جواب علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :

فان قلت من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لايخفى، قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلايلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلامنهما اما معرب أومبنى على انه لوجعل الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الأول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيره وكذا التقسيم الثاني.(التلويح)

اعتراض: اقسام میں تو تباین واختلاف ہونا چاہے حالانکہ مذکورہ اقسام میں تباین نہیں، بلکہ بعض اقسام دوسری بعض پر بھی سچی آرہی ہیں، جس میں کوئی خفاء نہیں؟

جواب: یہ متعدد تقسیمات بیان کی گئی ہیں جن میں مختلف اعتبارات پائے جاتے ہیں، اس لئے تمام اقسام میں تباین کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام میں تباین کا پایا جانا ضروری ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے اسم کی تقسیم کبھی معرب اور مبنی کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی معرفہ ونکرہ کی طرف باوجود اس کے کہ ہر ایک دونوں میں سے معرب بھی ہے اور مبنی بھی۔

اگر تمام اقسام کو متقابل بنایا جائے تو حیثیات واعتبارات کے لحاظ پر فرق کر لینا کافی ہے، جیسے تقسیم اول میں ''عین'' کو عام کہا جا سکتا ہے اس لحاظ پر یہ باصرہ کے تمام افراد کو شامل ہے، اور اسے مشترک کہا جا سکتا ہے اس لحاظ سے کہ یہ

باصرہ کیلئے بھی وضع اور غیر باصرہ کیلئے بھی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :**قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض، واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها، والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لايدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ. (التلويح)**

مصنف نے بیان فرمایا کہ پہلی تقسیم کو فخر الاسلام نے اپنے قول ''في وجوه النظم صيغة ولغة'' سے تعبیر کیا، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بیان یہ کیا گیا ہے کہ ''صیغۃ اور لغۃ'' دونوں مترادف ہیں، مقصود اس سے نظم کی تقسیم باعتبار اس کے ذاتی معنی کے ہے، یہ مراد نہیں کہ متکلم کیا مراد لیتا ہے یا سامع کیا مراد لیتا ہے، زیادہ قریب وہی معنی ہے جو مصنف نے بیان کیا ہے کہ تقسیم اول باعتبار لفظ کی وضع کے ہے۔ اس لئے صیغہ کہا جاتا ہے اس ہیئت کو جو لفظ کو عارض ہوتی ہے باعتبار حرکات وسکنات اور بعض حروف کو بعض سے مقدم کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے۔

اور لغت اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کو وضع کیا جائے اور مراد یہاں مادہ لفظ اور جوہر لفظ ہے۔ قرینہ اس پر صیغہ کو اس کے ساتھ ملانا ہے۔ واضع جس طرح ''ضرب'' کے حروف کو معنی معین کیلئے مخصوص کرتا ہے وہ اسی طرح ہیئت کو بھی معین کرتا ہے کہ یہ ماضی کا صیغہ ہے زمانہ ماضی پر دلالت کر رہا ہے۔ معنی پر لفظ نہیں دلالت کرتا مگر باعتبار وضع اور ہیئت کے، مصنف نے بالاختصار اسی کو ''باعتبار وضعه له'' سے تعبیر کر دیا جو بہت جامع ومانع ہے۔

فخر الاسلام نے دوسری تقسیم کو بیان فرمایا علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں :

وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان اى في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طرق جريان النظم بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية، وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه، وعن

تقسیم اول کو مصنف بالوضاحت بیان فرماتے ہیں :

التقسيم الأول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى، اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان، أو وضعا واحدا اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له، فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير وهي مستغرقة جميع

الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اى معرفة طرق اطلاق السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما.

مصنف کی ترتیب کے مطابق دوسری قسم کو فخر الاسلام نے اپنے قول "في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان " سے تعبیر فرمایا، یعنی لفظ کی تقسیم طرق استعمال کے لحاظ پر اس طرح ہے کہ وہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ میں استعمال ہو تو حقیقت اور اگر غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو مجاز، یا نظم کو بیان معنی کے جاری کرنے میں استعمال کیا جائے کہ اس کا معنی واضح ہو تو وہ صریح ہے یا بطریق استتار استعمال کیا جائے گا تو اسے کنایہ کہا جائے گا۔

تیسری تقسیم کو اس نے اپنے قول "في وجوه البيان بذلك النظم " سے تعبیر کیا یعنی لفظ کو معنی کے ظاہر کرتے اور اس کے مراتب میں بیان کیا جائے بلکہ اس کے متقابلات میں لفظ کو معنی کی خفاء اور مراتب خفاء کیلئے استعمال کیا جائے گا۔

چوتھی قسم کو اس نے اپنے قول "في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني " سے تعبیر کیا۔

یعنی سامع ان طریقوں کو پہچانے جن کو متکلم نے بیان کیا ہے اور کلام کے معانی کو پہچانے کہ وہ اس پر مطلع ہو عبارۃ النص کے طریقہ سے یا اشارۃ النص یا اس کے بغیر یعنی دلالۃ النص یا اقتضاء النص کے طریقہ سے سامع کو متکلم کی مراد کا پتہ چلے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جميع المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا، والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما

ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا، وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى، وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية أووضع للواحد فخاص سوا كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أوباعتبار النوع كرجل وفرس، ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مؤولا ، اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم اورد المؤول فى القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم اورد المؤول فى القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم هذا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا. (التنقيح والتوضيح)

تقسیم اول یعنی باعتبار لفظ کی وضع کے معنی کے، لفظ اگر وضع کیا جائے کثیر کیلئے متعدد وضع سے تو وہ مشترک ہے، جیسے لفظ عین کی وضع کبھی آنکھ کیلئے، کبھی سونے کیلئے، اور کبھی ترازو کی زبان کیلئے، یا وضع ایک ہوگی یعنی کثیر کیلئے ایک ہی وضع

هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه، وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينته على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أوغيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين.

مصنف نے جو "والا فجمع منکر" ذکر کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام وہ ہے جو اپنے تمام افراد کو شامل ہو اس اعتبار سے کہ امر ان میں مشترک ہے برابر ہے استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

تو جمع منکر ان کے نزدیک عام ہے خواہ اس میں استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

مصنف نے جب استغراق کو شرط قرار دیا جیسا کہ محققین کا مختا ہے تو جمع منکر وا طہ ہوگی عام اور خاص کے درمیان ان

ہوگی، کثیر غیر محصور عام ہے۔

اگر وہ مستغرق ہو جمع میں جو اس کی صلاحیت رکھتے ہیں تو عام ورنہ جمع منکر یا اس کی مثل۔

عام وہ لفظ ہے جس میں ایک وضع پائی جائے اور کثیر غیر محصور، مستغرق پر شامل ہو، جمع جن کیلئے وہ صلاحیت رکھتا ہے ان پر بولا جائے۔

فقوله وضعا واحدا : کی قید سے مشترک نکل گیا کیونکہ اس کے معانی بھی متعدد ہوتے ہیں اور وضع بھی متعدد ہوتی ہے، اور کثیر کے لفظ سے وہ نکل گیا (یعنی خاص نکل گیا) جس کی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی، جیسے زید اور عمرو وغیرہ۔ اور غیر محصور کی قید سے اسماء عدد خارج ہو گئے جیسے مائۃ وغیرہ کہ وہ محصور ہوتے ہیں۔

والا فجمع منكر :ورنہ جمع منکر ہے جیسے "رأيت جماعة من الرجال" جن لوگوں نے جمع منکر میں عموم ثابت نہیں کیا وہ عام اور خاص کے درمیان جمع منکر کو واسطہ مانتے ہیں اور جو حضرات جمع منکر میں عموم ثابت کرتے ہیں وہ واسطہ نہیں مانتے۔

مصنف اس ظاہر کی ایک اور لحاظ پر تقسیم کرتے ہیں :**وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس، وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلاقيد فمطلق أومعه فمقيد أواشخاصه كلها فعام أوبعضها معينا فمعهود أومنكرفنكرة فهي ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع.(التنقيح)**

حضرات کے نزدیک جو کہتے ہیں اس میں عدم استغراق ہے اور جمع منکر عام ہوگی ان کے نزدیک جو عدم استغراق کے قائل ہیں۔ اس تقدیر پر جمع منکر وہ جمع ہے کہ قرینہ اس کے عدم استغراق پر دلالت کرے، جیسے رأيت اليوم رجالا۔ اور "في الدار رجال" کیونکہ تمام مردوں کو دیکھنا یا سب کا دار میں پایا جانا ممکن نہیں۔ لیکن یہ مسئلہ جمع منکر سے ہی خاص نہیں بلکہ ہر وہ عام مراد ہے جو دلالت عقل سے بعض پر مقصور ہو، تو لازم آئے گا کہ جمع منکر یا اس کی مثل واسطہ ہو جیسا کہ مصنف کی عبارت کا مقتضی ہے، کیونکہ وہ داخل ہے اس کے قول میں "وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه" اگر اس میں استغراق نہ پایا جائے تو وہ جمع منکر ہے یا اس کی مثل ہے لیکن اس قول کا فاسد ہونا واضح ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :**قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لأن المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق**

اسم ظاہر کا اگر معنی عین ہو جس کیلئے مشتق منہ وضع کیا گیا ہے بمع مشتق کے وزن کے تو وہ صفت ہے، ورنہ اگر اس کا معنی متشخص ہو تو علم ورنہ اسم جنس، یہ دونوں علم اور اسم جنس یا مشتق ہوں گے یا نہیں۔ پھر ہر ایک صفت اور اسم جنس سے مراد مسمی ہو بغیر قید کے تو وہ مطلق اور اگر بمع قید کے ہو تو وہ مقید، یا تمام اشخاص پر بولا جائے گا تو وہ عام، یا بعض معین پر بولا جائے گا تو وہ معہود، یا منکر ہوگا تو وہ نکرہ ہے۔ نکرہ وہ جو وضع کیا جائے غیر معین چیز کیلئے عند الاطلاق سامع کیلئے، اور معرفہ وہ ہے جو وضع کیا جائے معین چیز کیلئے عند الاطلاق سامع کیلئے۔

مصنف بیان فرماتے ہیں: وانما قلت عند الاطلاق اذ لافرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لأنه اذا قيل جاء ني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام.(التوضيح)

میں نے "عند الاطلاق" کہا ہے جبکہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان تعین اور عدم تعین کا وضع کے وقت کوئی فرق نہیں، پھر میں نے للسامع کہا ہے اس لئے کہ جب کہا جائے "جاء نی رجل" تو ممکن ہے کہ متکلم کے نزدیک رجل متعین ہو۔ تو اس تقسیم سے تمام اقسام کی تعریف معلوم ہوگئی۔

يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلک من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال.

مصنف نے اس ظاہر کی تقسیم کی ہے کیونکہ ضمیر ان اقسام سے خارج ہے اور اسی طرح اسم اشارہ بھی خارج ہے، گویا کہ مصنف نے اس ظاہر سے مراد لیا ہے جو مضمر نہ ہو اور اسم اشارہ نہ ہو۔ اور صفت ذکر کیا ہے اس تقسیم کا مقتضی یہ ہے کہ اس مشتق کا معنی بعینہ وہی ہو جس معنی کیلئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہے بمع مشتق کے وزن کے، مثلاً ضارب لفظ مشتق ہے ضرب سے معنی اسی کا یہ ہے "معنی الضرب مع الفاعل" اور مضروب کا معنی ہے "معنی الضرب مع المفعول"۔ یہی معنی ہے ان کے قول "ما دل علی ذات مبهمة" کا اور معنی معین جو اس کے ساتھ قائم ہو، مصنف نے "مع وزن المشتق" جو ذکر کیا ہے اس سے احتراز ہو گیا اسم زمان، اس مکان اور آلہ سے اور اس قسم کے مشتقات سے، جبکہ مقتل کا معنی

''القتل مع المفعل''نہیں اور مفتاح کا معنیٰ''الفتح مع المفعال''نہیں۔
فاعل اور مفعول پر اطلاق مشہور ہے، فعل جس سے صادر ہو یا جس پر واقع ہو۔ بخلاف آلہ ومکان کے ان کو مشتق مع الفعل اور مع المفعال سے تعبیر کرنا مشہور نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :ولقائل ان يقول هذا التفسير لايصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل أو المفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلک فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولامعنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولامعنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولامعنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلک يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بأن القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعل. (التلويح)

اعتراض: یہ تفسیر جو بیان کی گئی ہے وہ تو صرف اسم فاعل اور اسم مفعول پر سچی آتی ہے باقی اسماء صفات پر سچی نہیں آتی۔ نہ ہی افعل، فعلان، مستفعل، مفعلل وغیرہ پر سچی آتی ہے، مثلاً ابیض کا معنیٰ ''ھوالبیاض مع الأفعل''نہیں۔ اور افضل کا معنیٰ ''ھوالفضل مع الأفعل'' نہیں۔ اور نہ ہی عطشان کا معنیٰ ''ھوالعطش مع الفعلان'' ہے اور نہ ہی خیر کا معنیٰ''ھوالخیریۃ مع الفعل'' ہے۔اور نہ ہی مستخرج کا معنیٰ''ھوالاستخراج مع المستفعل'' ہے اور نہ ہی مدحرج کا معنیٰ''الدحرجۃ مع الفعل'' ہے تو صرف اسم آلہ، اسم مکان اور اسم زمان سے احتراز کا کیا مطلب ہے؟
جواب: اسم آلہ وغیرہ میں تو یقیناً ''ھوالقتل مع المفعل'' میں استعمال نہیں کرتے، خواہ بکسر المیم آلہ کا صیغہ ہو یا بفتح المیم ظرف کا صیغہ ہو۔ اور باقی صفات کا استعمال عام نہیں ان معانی میں جو معترض نے بیان کیا ہے، کیونکہ ان میں استعمال کرنا بعید نہیں کہ یہ کہا جائے الابیض کا معنیٰ''ھوالبیاض مع الأفعل'' ہو، اور المدحرج کا معنیٰ''ھوالدحرجۃ مع المفعل''ہو۔

یعنی اسم آلہ، اسم زمان، اسم مکان سے احتراز اس لئے کیا ہے کہ ان میں مذکورہ معانی کا استعمال نہیں لیکن باقی اسماء صفات استعمال عام نہیں لیکن کبھی کبھی استعمال ہوتا رہتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كخاتم ومقتل ولايصح

التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أو لا كزيد ورجل.

مصنف کے قول ''وهما اما مشتقان اولا'' کا مطلب یہ ہے کہ علم اور اسم جنس یا مشتق ہوں گے جیسے خاتم اسم علم کی مثال ہے، اور مقتل اسم جنس کی مثال ہے۔ ضارب کو اسم جنس کی مثال نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ وہ مثال ہے صفت کی، صفت کو اسم جنس کا قسیم بنایا گیا ہے، یقیناً ایک قسیم دوسرے قسیم کا مخالف ہوتا ہے۔ یا علم اور اسم جنس مشتق نہیں ہوں گے جیسے زید اسم علم کی مثال ہے اور رجل اسم جنس کی مثال ہے۔

علامہ تفتازانی مشتق کی وضاحت فرماتے ہیں :والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هوان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه، وتارة باعتبار العمل فيقال هوان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول و ترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه، ولايخفى ان العلم لايكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هواسم الجنس لاغير. (التلويح)

اشتقاق کی کبھی تفسیر بیان کی جاتی ہے باعتبار علم کے، کہا جاتا ہے اشتقاق وہ ہے کہ دو لفظوں میں تناسب پایا جائے اصل معنی میں اور ترکیب تو ایک کو دوسرے کی طرف لوٹایا جائے جسے لوٹایا جائے گا اسے مشتق کہا جائے گا اور جس کی طرف لوٹایا جائے گا اسے مشتق منہ کہا جائے گا۔

اور اشتقاق کی کبھی تفسیر کی جاتی ہے باعتبار عمل کے، کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ سے اس کا مناسب لیا جائے جو اس کے حروف اصول کے مناسب ہو اور ترتیب بھی وہی ہو، تو اس کے مناسب پر اسے دال بنایا جائے تو ماخوذ کو مشتق کہا جائے گا اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جائے گا۔

تنبیہ: یہ بات مخفی نہیں بلکہ واضح ہے کہ علم اپنے معنی علمی کے لحاظ پر مشتق نہیں ہوتا بلکہ معنی اصلی (لغوی) اور منقول عنہ ہونے کے لحاظ سے مشتق ہوتا ہے، اس لئے حقیقت میں مشتق اسم جنس ہی ہوتا ہے نہ کہ اس کا غیر کوئی ایک۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق شعر بأن المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى "فتحرير رقبة" فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مراد مسمی لیا جائے بغیر قید کے تو وہ مطلق ہے، اس سے بظاہر یہ سمجھ آرہا ہے کہ مطلق میں

مراد نفس مسمی ہوتا ہے، فرد مراد نہیں ہوتا لیکن یہ بات کوئی یقینی نہیں اسلئے کہ رب تعالی کے ارشاد "فتحریر رقبة" میں اس مفہوم کے افراد میں سے ایک فرد ہے حالانکہ وہ عوارض میں سے کسی ایک سے مقید نہیں، یعنی مطلق ہے لیکن مراد مسمی کا ایک فرد ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله فهي ما وضع له، لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهوما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها. (التلويح)

مصنف نے "فهي ما وضع الخ" عبارت ذکر کر کے نکرہ اور معرفہ کی تمام اقسام کو شامل کیا ہے۔ اس لئے کہ پہلے بات مسمی کی ہو رہی تھی تو نکرہ کی بعض اقسام خارج ہو جاتیں جن کا استعمال افراد میں ہے نہ کہ نفس مسمی میں، اور اسی طرح اس کے مقابل بعض اقسام معرفہ بھی خارج ہوتیں، اس لئے نکرہ کی تعریف "ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع" کہہ کر اور معرفہ کی تعریف "ما وضع لمعين عند الاطلاق للسامع" کہہ کر تمام اقسام نکرہ ومعرفہ کو شامل کر لیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعين وعدمه والأحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لأنه اذا قال جاء ني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ. (التلويح)

مصنف نے "عند الاطلاق" اور "للسامع" کی قیود کا ذکر کیا ہے، یہ دونوں قیدیں تعین اور عدم تعین کی ہیں۔ لیکن بہت اچھی تعریف یہ ہے جو بعض حضرات نے بیان کی ہے کہ بیشک معرفہ وہ ہے جو وضع کیا جائے تا کہ معین چیز میں استعمال کیا جائے اور نکرہ وہ ہے جو وضع کیا جائے تا کہ غیر معین چیز میں استعمال کیا جائے، معتبر تعین اور عدم تعین میں لفظ کی دلالت ہے حالت اطلاق کا سوائے وضع معتبر نہیں۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے "للسامع" کی قید کا فائدہ بیان کیا ہے کہ

میر سید شریف فرماتے ہیں :نکرہ نام ہے مفہوم کلی کا جس سے مراد اس کے بعض افراد غیر معین ہوتے ہیں، یہ بات اقرب الی التحقیق ہے۔ اگر چہ بعض حضرات نے کہا کہ نکرہ نفس ماہیت پر بولا جاتا ہے نہ کہ فرد پر، معرف باللام ہو جیسے الرجل تو مراد فرد ہے اور رجل سے مراد ماہیت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعی.

اسی سے معلوم ہوگیا کہ مطلق بھی اقسام خاص سے ہے کیونکہ مطلق واحد نوعی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :واعلم انه یجب فی کل قسم من هذه الاقسام ان یعتبر من حیث هو کذلک حتی لایتوهم التنافی بین کل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد یجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العیون فمن حیث ان العین وضعت تارة للباصرة وتارة لعین الماء تکون العین مشترکة بهذه الحیثیة ومن حیث ان العیون شاملة لأفراد تلک الحقیقة وهی عین الماء مثلا تکون عامة بهذه الحیثیة، فعلم انه لاتنافی بین العام والمشترک لکن بین العام والخاص تناف اذ لایمکن ان یکون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحیثیتین فاعتبرها فی البوقی فانه سهل بعد

جب کہا جائے ''جاء نی رجل'' تو ممکن ہے کہ الرجل متکلم کے نزدیک متعین ہو، لیکن علامہ تفتازانی فرماتے ہیں للسامع کی قید کا کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا ہے سامع کے نزدیک رجل متعین ہو۔ البتہ نکرہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت تعیین پر نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

قوله واعلم انه یجب الی آخره، یرید ان تمایز الاقسام المذکورة لیس بحسب الذات بل بحسب الحیثیات والاعتبارات والحیثیتان قد لاتتنافیان کالوضع الکثیر للمعنی الکثیر ووضع واحد لافراد معنی واحد کما فی لفظ العیون فانه عام من حیث انه وضع وضعا واحدا لافراد العین الجاریة ومشترک من حیث انه وضع وضعا کثیرا للعین الجاریة والعین الباصرة والشمس والذهب وغیرذلک وقد تتنافیان کالوضع لکثیر غیرمحصور والوضع لواحد أولکثیر محصور فاللفظ الواحد لایکون عاما وخاصا باعتبار الحیثیتین لأن الحیثیتین متنافیان

میر سید شریف فرماتے ہیں :پہلی تقسیم منقسم ہے چار قسموں کی طرف خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف لیکن ان قسموں کے ضمن میں جمع منکر، اسم علم، اسم صفت، اسم جنس، مطلق ومقید وغیرہ کئی اقسام آجاتی ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :مصنف نے فی کل قسم من الاقسام سے تمام تقسیمات کی اقسام کی طرف اشارہ کردیا ہے۔ تعریفات سے واضح ہوجاتا ہے کہ ان میں منافات ذاتی ہے یا صرف حیثیات سے ہے۔ مثلاً اسم علم، اسم صفت، اسم

الوقوف على الحدود التي ذكرنا. (التوضیح)

جان لو کہ ان اقسام میں حیثیت کا اعتبار کیا جائے اس لحاظ پر کہ ہر ہر قسم میں منافات نہیں۔ کبھی بعض دوسری بعض کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں، جیسے کہا جائے "جرت العیون" کہ عین کی وضع کبھی آنکھ کیلئے اور کبھی چشمہ کیلئے، اس لحاظ پر عین مشترک ہے، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ عین اپنے پانی کے سب چشموں کو شامل ہے یا سب باصرہ کو شامل ہے تو عام ہے۔ تو پتہ چلا کہ عام اور مشترک میں ذاتی طور پر منافات نہیں صرف حیثیت کے فرق سے اختلاف ہوگا، لیکن عام اور خاص میں ذاتی طور پر منافات پائی جاتی ہے کسی ایک ہی لفظ کو دو حیثیتوں سے عام اور خاص نہیں بنایا جا سکتا۔

باقی تقسیمات کی اقسام میں بھی یہی اعتبار کرلیں تعریفات سے اس مسئلہ کو سمجھنا آسان ہے۔

لاتجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجئ جوابه، هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر.

مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہے اقسام مذکورہ کا تمایز باعتبار لفظ کے نہیں بلکہ باعتبار حیثیات واعتبارات کے ہے حیثیتوں میں کبھی منافات نہیں ہوتی۔ جس طرح وضع کثیر ہو معنی کثیر کیلئے یا وضع ایک ہو کئی افراد کیلئے معنی ایک کیلئے، جس طرح لفظ عیون یہ عام ہے اس لحاظ پر کہ اس میں وضع ایک ہو جاری چشمے کے کئی افراد کیلئے، اور یہ مشترک ہے جبکہ عین میں وضع کثیر ہوں، جاری چشمے کیلئے وضع ہو، دیکھنے والی آنکھ کیلئے وضع ہو، سورج کیلئے وضع ہو، سونے کیلئے وضع ہو، وغیر ذلک۔

اور کبھی اقسام میں حقیقی منافات ہوگی جیسے وضع ایک ہو کثیر محصور کیلئے اور وضع ایک ہو ایک فرد کیلئے یا وضع ایک ہو کثیر افراد غیر محصور کیلئے اور وضع ایک ہو ایک فرد کیلئے۔

اس لئے خاص اور عام ایک لفظ میں مختلف حیثیات سے جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ متنافیین جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے، اس کا جواب ان شاء اللہ آگے آئے گا۔ یہ اس تقسیم کی تقریر وتبیین میں انتہائی پر تکلف بحث ہے لیکن محل نظر ہے۔

جنس میں منافات ذاتی ہے حیثیات کے اعتبار کی ضرورت نہیں ایسے ہی واجب، جوہر اور عرض میں ذاتی طور پر منافات پائی گئی ہے۔

17/17

مصنف فرماتے ہیں :فصل، الخاص من حیث ھو خاص ای من غیر اعتبار العوارض والموانع کالقرینۃ الصارفۃ عن ارادۃ الحقیقۃ مثلا یوجب الحکم فاذا قلنا زید عالم فزید خاص فیوجب الحکم بالعلم علی زید وایضا العالم لفظ خاص بمعناہ فیوجب الحکم بذلک الأمر الخاص علی زید قطعا وسیجیء انہ یراد بالقطعی معنیان والمراد ھھنا المعنی الأعم ان لایکون لہ احتمال ناش عن دلیل لا ان لایکون لہ احتمال اصلا۔

خاص من حیث ھو خاص حکم کوواجب کرتا ہے، من حیث ھو خاص کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ عوارض اور موانع کا اعتبار نہ کیا جائے جیسا کہ حقیقی معنی لینے سے قرینہ صارفہ پایا جائے کہ یہاں حقیقی معنی نہیں لیا جا سکتا۔ جیسے ہم کہیں ''زید عالم'' تو زید خاص ہے جو زید پر حکم علم کوواجب کرتا ہے۔

اور ''عالم'' بھی لفظ خاص ہے اپنے معنی کے لحاظ سے تو وہ اس امر خاص کا حکم زید پر قطعی طور پر واجب کر رہا ہے۔
عنقریب آئے گا کہ قطعی کے دو معنی ہیں، یہاں مراد معنی اعم ہے وہ یہ ہے کہ اس میں کسی دلیل سے احتمال پیدا نہ ہو یہ مراد نہیں کہ بالکل اس میں احتمال ہی نہ ہو۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ فصل، لما فرغ عن الکلام فی نفس التقسیم اورد ستۃ فصول للاحکام المتعلقۃ بالاقسام الأول فی حکم الخاص، الثانی فی حکم العام، الثالث فی قصر العام، الرابع فی الفاظ العام، الخامس فی المطلق والمقید، السادس فی المشترک۔(التلویح)

مصنف جب نفس تقسیم کی بحث سے فارغ ہوئے تو انہوں نے چھ فصلیں ذکر کی ہیں جن میں وہ احکام ذکر کئے گئے ہیں جو اقسام سے متعلق ہیں۔ پہلی فصل حکم خاص میں، دوسری فصل حکم عام میں، تیسری فصل قصر عام میں اور چوتھی فصل الفاظ عام میں اور پانچویں فصل مقید اور مطلق کے بیان میں اور چھٹی فصل مشترک کے بیان میں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :الخاص من حیث ھو خاص، کہا ہے اسلئے کہ ''الخاص من حیث انہ مشترک اُو مؤول'' حکم کو قطعی طور پر واجب نہیں کرے گا۔
مصنف کا قول ''من غیر اعتبار العوارض'' سے زیادہ مراد وہ عوارض ہیں جو حکم کو منع کریں لیکن یہ بھی بعید نہیں کہ وہ عوارض مراد ہوں جو شک یا وہم پیدا کریں۔(السید)

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد أولكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة أو.(التلويح)

تحقیق اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جوایک کیلئے وضع ہو یا کثیر محصور کیلئے وضع ہو اور وضع اس میں ایک ہو، اور ہم نے اشارہ کیا ہے کہ لفظ "مائۃ" بھی ایک کیلئے وضع ہے، وضع ایک سے مراد وضع نوعی ہے جیسے "الرجل والفرس"، مگر مصنف نے اسے قسم بنایا ہے، اس لئے ضرورت پڑی کہ اسکے اجزاء متفق ہیں، اسی لئے مصنف کو ضرورت درپیش آئی کہ معرفہ کی دو قسمیں پائی جائیں۔ اس کی وجہ یہ کہ ایک لفظ وضع ایک کیلئے ہو یا ایک ہی وضع کثیر محصور کیلئے ہو تو وہ خاص ہے تقسیم میں اسی لئے "أو" ذکر کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لاشركة في مفهومه اصلا ولايخفى ما في هذا من التكلف.(التلويح)

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ بیشک خاص ہر وہ لفظ ہے جسے ایک معنی کیلئے وضع کیا جائے علی الانفراد اور خاص ہر وہ اسم ہے جسے مسمی معلوم کیلئے وضع کیا جائے علی الانفراد۔ معنی سے مراد مدلول اللفظ اور وحدۃ کی قید سے مشترک سے احتراز ہو گیا اور انفراد کی قید سے عام سے احتراز ہو گیا۔ البتہ تثنیہ نہیں نکلے گا کیونکہ اسے نکالنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ انفراد سے مراد افراد کے درمیان عدم مشارکت ہے، وہ تثنیہ میں نہیں پائی جاتی۔

تحقیق تعریف اسی سے مکمل ہو گئی مگر خصوص عین علیحدہ ذکر کیا یعنی عطف خاص کا عام پر کیا اس پر متنبہ کرنے کیلئے خصوص عین کو خصوص جنس اور خصوص نوع سے کمال مغایرت حاصل ہے۔ اور خصوص عین کو خصوص میں وہ قوت حاصل ہے جس کے مفہوم کوئی دوسرا بالکل شریک نہیں۔ تاہم علامہ تفتازانی کے نزدیک اس میں تکلف پایا گیا ہے جو مخفی نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :معنی کا مطلب بعض حضرات نے ایسا لیا ہے کہ دونوں کی ضرورت نہیں رہتی۔

وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتبارى والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لايجرى في المعاني، وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان الواحد لايعم متعددا.(التلويح)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جوعین کا مقابل ہو جیسے علم اور جہل اور یہ تعریف خاص کی دونوں قسموں کوشامل ہے خاص اعتباری اور خاص حقیقی کو۔ اوراس سے اس پر متنبہ کیا گیا ہے کہ خصوص معانی اور مسمیات دونوں میں جاری ہے بخلاف عموم کے وہ معانی میں جاری نہیں۔

لیکن علامہ تفتازانی فرماتے ہیں یہ قول وہم پرمبنی ہے جبکہ مرادمعانی میں عموم کے جاری نہ ہونے سے یہ نہیں ہوسکتی کہ عموم قطعی طور پرصرف اسم عین کے ساتھ خاص ہے اور معانی میں نہیں پایا جاتا، یہ قول وہم پر کیوں مبنی ہے اسلئے کہ علوم اور حرکات عام ہیں حالانکہ معانی ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ واحد متعدد مرتبہ عام نہیں ہوتا۔

فخرالاسلام نے خاص کی تقسیم میں واؤ ذکر کی أوذ کرنہیں اس پراعتراض وجواب کوعلامہ تفتازانی ذکرفرماتے ہیں :

واعترض ايضا بأنه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة أودون الواؤ ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل، والخاص اسم لكل من القسمين لا لأحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى أووقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراک على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص.(التلويح)

اعتراض: جب تعریف قیاس کی دوقسموں کی گئی تو واجب تھا کہ دونوں کے درمیان کلمہ أوذکر کیا جاتا نہ کہ واؤ، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ بیشک محدود دوقسموں کا مجموع نہیں؟

جواب نمبرا: مقصد بیان کرنے کا خاص کی وجہ سے تسمیہ تھی جس سے خاص کی دونوں قسموں کا پتہ چل جائے دلیل اس پر یہ ہے کہ کلمہ کل دونوں میں ذکر کیا گیا ہے جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ خاص ہرایک دونوں قسموں پر بولا جاتا ہے نہ کہ دونوں قسموں میں سے ایک پر۔

جواب نمبر۲: کبھی واؤ بمعنی اَوا استعمال ہوتی ہے ہوسکتا ہے فخر الاسلام نے واؤ کو اَو کے معنی میں لیا ہو۔
جواب نمبر۳: خاص دو معنوں پر بطور اشتراک بولا جاتا ہے خاص مطلق پر اور خاص الخاص پر، خاص الخاص سے مراد وہ اسم جس کی وضع پائی جائے مسمی معلوم کیلئے یعنی معین مشخص کیلئے۔
علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله يوجب الحكم اى يثبت اسناد امرالى آخرعلى ما ذكرفى مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولوفسربالحكم الشرعى بناء على ان الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هوالكلام لا زيد أوعالم قلنا كأنه اراد ان له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا، لما اريد به من الحكم الشرعى كلفظة الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الأحاد المخصوصة قطعا لأجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به.(التلويح)
مصنف نے جو بیان کیا ''الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم ''اگر حکم کا معنی لغوی ہو تو یوجب بمعنی یثبت کے ہوگا۔ یعنی ایک امر کا اسناد دوسرے کے طرف ثابت ہوگا جیسے ہم نے ''زید عالم'' مثال سے واضح کیا۔ کہ بیشک زید خاص ہے تو علم اس کیلئے ثابت ہے۔ اگر حکم کے معنی شرعی لیا جائے تو یوجب کا معنی واجب ہوگا، چونکہ کلام کتاب اللہ کے خاص میں ہے جس سے احکام ثابت ہونے ہیں تو وہ وجوب ہی ہے۔
اعتراض: موجب حکم کلام یعنی مجموع ہے نہ کہ زید یا عالم؟
جواب: گویا کہ ارادہ یہ کیا گیا ہے کہ اسے ان کی عبارت میں دخل ہے کہ خاص اپنے مدلول کو شامل ہے قطعی اور یقینی طور پر۔
جب حکم شرعی مراد ہو جیسے ''ثلاثۃ'' خاص ہے اس پر حکم عورتوں کو اپنے آپ پر تین حیض روک کر رکھنا یعنی عدت گذارنی ہے تو واضح ہوا کہ تربص واجب ہے۔
علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسيجئ فى آخرالتقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى الاحتمال الناشى عن دليل، وهذا اعم من الأول لأن الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص اعم من نقيض الأعم فلذا قلنا والمراد ههنا المعنى الأعم.(التلويح)
مصنف نے تقسیم ثالث میں بیان کیا ہے کہ علماء علم قطعی کو دو معانی میں استعمال کرتے ہیں ایک یہ کہ جس میں احتمال مکمل

مصنف فرماتے ہیں :

ففی قولہ تعالی ثلاثة قروء لایحمل القروء علی الطھر والا فان احتسب الطھر الذی طلق فیہ یجب طھران وبعض فان لم یحتسب تجب ثلاثة وبعض ، اعلم ان القرء لفظ مشترک وضع للحیض ووضع للطھر ففی قولہ تعالی والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء المراد من القرء الحیض عند أبی حنیفة رحمہ اللہ والطھر عند الشافعی رحمہ اللہ فنحن نقول لو کان المراد الطھر لبطل موجب الخاص وھو لفظة ثلاثة لأنہ لو کان المراد الطھر والطلاق المشروع ھو الذی یکون فی حالة الطھر فالطھر الذی طلق فیہ ان لم یحتسب من العدة تجب ثلاثة اطھار وبعض وان احتسب کما ھو مذھب الشافعی یجب طھران وبعض .(التنقیح والتوضیح)

اللہ تعالی کے ارشاد گرامی ''ثلاثۃ قروء'' میں قروء کو طہر پر محمول نہیں کیا جا سکتا ورنہ اگر طہر کو شمار میں لایا جائے جس میں طلاق دی گئی تو دو طہر اور بعض طہر لازم آئے ،اور اگر نہ شمار کیا جائے تو تین طہر اور بعض طہر لازم آئے گا۔

وضاحت: جان لو کہ بیشک قرء کا لفظ مشترک ہے اس کی وضع حیض کیلئے بھی ہے اور طہر کیلئے بھی ،اور اللہ تعالی کے قول ''والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء'' میں قرء سے مراد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حیض ہے

طور پر منقطع ہو جیسے محکم اور متواتر۔ دوسرا یہ کہ دلیل کی وجہ سے جو احتمال پیدا ہوتا ہے وہ منقطع ہو جیسے ظاہر، نص، خبر مشہور وغیرہ۔ یہاں یہی دوسرا معنی لیا گیا ہے۔

اسے اعم کہنے کی وجہ: جو احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے وہ اخص مطلق ہے اس قطعی سے جس میں مطلقا احتمال پیدا ہو، جب نفی کی تو اخص کی نقیض اعم ہوگئی اور اعم کی نقیض اخص ہوگئی ،اسی لئے مصنف نے ذکر کیا ہے ''والمراد ھھنا المعنی الأعم''

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قولہ ففی قولہ تعالی ثلاثة قروء بیان للتعریفات علی ان موجب الخاص قطعی تقریر الأول ان القرء ان حمل علی الطھر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولھا ان اعتبر الطھر الذی وقع منہ الطلاق واما بالزیادة ان لم یعتبر وھو ظاھر .(التلویح)

مصنف نے اللہ تعالی کے ارشاد گرامی ''ثلاثۃ قروء'' تعریفات کے بیان کیلئے ذکر کیا ہے کہ بیشک موجب خاص قطعی ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر قرء کو طہر پر محمول کیا جائے تو ''ثلاثۃ'' کا موجب باطل ہوگا یا اپنے مدلول میں نقصان کے

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے نزدیک طہر ہے۔

ہم کہتے ہیں اگر مراد طہر لیا جائے تو خاص کا موجب باطل ہوگا، وہ ہے لفظ "ثلاثۃ" جس کا معنی ہے تین، کم یا زیادہ کو تین نہیں کہا جا سکتا کیونکہ طلاق مشروع ہے حالت طہر میں، جس طہر میں طلاق دی گئی اسے عدت میں نہ شمار کیا جا سکے تو تین طہر اور بعض طہر لازم آئے گا، اور اگر اسے عدت میں شمار کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو دو طہر اور بعض طہر لازم آئے گا۔

ذریعے یا زیادتی کے ذریعے، نقصان اس وقت ہوگا جب وہ طہر عدت میں شمار کرو جس میں طلاق دی گئی اور زیادتی اس وقت ہو جب وہ طہر جس میں طلاق دی گئی ہے اسے عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ یہ دونوں صورتیں ظاہر ہیں۔

اعتراضات وجوابات کو علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں: فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لايعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاثة حيض وبعض اجيب عن الاول بأن الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الأمة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لأنه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا. (التلويح)

اعتراض: نقصان اور زیادتی دونوں جائز ہیں جیسا کہ رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی "الحج اشهر معلومات" میں دو مہینے مکمل اور تیسرے کا بعض یعنی دس دن مراد ہیں۔ اور زیادتی بھی ثابت ہے جیسے ایک شخص حیض میں دے تو تم اس حیض کا عدت میں اعتبار نہیں کرتے اس طرح تین حیض مکمل اور ایک حیض کا بعض حصہ تمہارے نزدیک بھی ثابت ہو گیا۔

پہلی شق کا جواب: کلام خاص میں ہے وہ ہے ثلاثۃ، اشہر عام ہے خاص ہی نہیں اس لئے اشہر سے دو مہینے مکمل

اورایک بعض لیا جاسکتا ہے، اور بعض حضرات نے اشھر کو جمع منکر اعتبار کرتے ہوئے عام اور خاص کے درمیان واسطہ مانا ہے پھر بھی خاص نہیں۔

دوسری شق کا جواب نمبرا: پہلے حیض کے جو دن کم رہ گئے تھے ان کا اعتبار نہیں بلکہ چوتھے حیض سے عدت کی تکمیل لازم ہے اس لئے کہ ایک حیض تجزیٔ کو قبول نہیں کرتا جیسے لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے لیکن لونڈی کی عدت دو حیض ہوگی ڈیڑھ حیض نہیں ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طہر میں طلاق واقع ہوئی اس کے سوا تین اور طہر مراد نہیں لئے جاتے کہ حیض کو اس پر قیاس کرتے ہوئے منع ہو۔

جواب نمبر۲: کلام طلاق مشروع میں ہے جو طہر میں واقع ہو، شریعت کی طرف نظر کرتے ہوئے ان احکام کا بیان ہوگا جو شریعت سے متعلق ہیں غیر شرعی احکام دلالۃ النص یا اجماع سے ثابت ہوں گے۔ مصنف کا قول ''والطلاق المشروع هو الذی یکون فی حالة الطهر ''اسی طرف اشارہ ہے۔

اصل استدلال پر منع لطیف وارد ہے، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وعلی اصل الاستدلال منع لطیف وهو انا لانسلم انه اذا لم یعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب ثلاثة اطهار وبعضها بل الواجب بالشرع لایکون الا الأطهار الثلاثة الکاملة ویلزم مضی البعض الذی وقع فیه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لکنه لایفید الشافعی لأنه لایقول بوجوب ثلاثة اطهار کاملة غیر ما وقع فیه الطلاق نعم یفید أباحنیفة رحمه الله فی دفع ما یورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حیض وبعض فیما اذا طلقها فی الحیض. (التلویح)

اصل استدلال منع لطیف ہے وہ یہ کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ جب وہ طہر معتبر نہ ہو جس میں طلاق واقع ہوئی تو تین طہر اور بعض طہر لازم آئے گا اسلئے کہ شریعت میں تین طہر کامل معتبر ہیں جو بعض گزر گیا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے وہ معتبر نہیں، لیکن یہ منع لطیف امام شافعی رحمہ اللہ کو فائدہ نہیں دیتا وہ تین طہر کامل گزرنے کا قول نہیں کرتے بلکہ جس میں

میر سید شریف فرماتے ہیں: قرء (بالفتح) اس کے معانی اضداد سے ہیں حیض اور پاکی۔ اسی طرح وقت حیض اور وقت پاکی۔

ثلاثۃ، لفظ خاص ہے واجب کرتا ہے کہ تربص کا تعلق خاص عدد سے ہو بغیر اعتبار کرنے زیادتی اور نقصان کے، اس لئے قروء کا معنی حیض لیا جائے تا کہ تین مکمل ہوں۔ جیسا تفصیلی طور پر بیان کیا جا چکا ہے۔

مصنف سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں :علی ان بعض الطھر لیس بطھر والا لکان الثالث کذلک ، جواب اشکال مقدر وھو ان یقال لم قلتم انه اذا احتسب یکون الواجب طھرین وبعضھا بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطھر طھر فان الطھر ادنی ما یطلق علیه لفظ الطھر وھو طھر ساعة مثلا فنقول فی جوابه ان بعض الطھر لیس بطھر لأنه لو کان کذلک لایکون بین الأول والثالث فرق فیکفی فی الثالث بعض طھر فینبغی انه اذا مضی من الثالث شئ یحل له التزوج وھذا خلاف الاجماع وھذا الجواب قاطع لشبھة الشافعی رحمه الله وقد تفردت بھذا.

سوال مقدر یہ تھا کہ جس طہر میں طلاق دی جائے اسے عدت میں شمار کرنے سے تم یہ کیوں کہتے ہو کہ دو طہر مکمل اور ایک بعض طہر لازم آئے گا، بلکہ تین طہر مکمل ہی ہوں گے کیونکہ بعض طہر بھی طہر ہی ہوتا ہے اسلئے طہر تو ادنی جس پر لفظ طہر بولا جائے خواہ وہ ایک گھڑی بھی ہو۔

طلاق واقع ہوا سے وہ معتبر سمجھتے ہیں البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر جو اعتراض تین حیضوں اور بعض حیض (جس میں طلاق واقع ہوئی) سے جو اعتراض ہوتا تھا وہ اس منع لطیف سے بطور معارضہ جواب دے سکتے ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله علی ان بعض الطھر، جواب سوال مقدر توجیھه انا لانسلم انه اذا أعتبر الطھر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب الطھرین وبعضا لاثلاثة وانما یلزم ذلک لو کان الطھر اسما لمجموع ما یتخلل بین الدمین وھو ممنوع بل ھو اسم للقلیل والکثیر حتی یطلق علی طھر ساعة مثلا، وتوجیه الجواب علی ما ذکره القوم ان الطھر ان کل اسما للمجموع فقد ثبت ما ذکرنا سالما عن المنع وان لم یکن لزم انقضاء العدة بطھر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله علی ثلاثة اطھار واکثر باعتبار الساعات وعلی ما ذکره المصنف انه اذا لم یکن اسما للمجموع لم یبق فرق بین الأول والثالث فی صحة الاطلاق علی البعض فیلزم انقضاء العدة بمضی شئ من الطھر الثالث من غیر توقف علی انقضائه ولیس کذلک.

مصنف کا قول علی ان بعض الطھر الخ سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی توجیہ یہ ہے کہ بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جب اس طہر کا عدت میں اعتبار کرلیا جائے جس میں طلاق واقع ہوئی تو دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ عدت بنے گی تین طہر مکمل نہیں ہوں گے، یہ اس وقت لازم آتا جب دودم کے درمیان واقع ہونے والا مجموع طہر مراد ہوتا، یہ ہم نہیں

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے اگر تمہارا قول تسلیم کرلیا جائے تو تیسرے طہر کا معمولی حصہ گزر جائے تو اس عورت کی عدت ختم ہو جائے اور اس سے نکاح حلال ہو جائے حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے مصنف فرماتے ہیں یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے شبہ کا قاطع جواب ہے، اس جواب میں میں منفرد ہوں۔

تسلیم کرتے، طہر تو قلیل وکثیر پر بولا جاتا ہے یہاں تک کہ مثلاً ایک گھڑی کو بھی طہر کہا جاتا ہے۔

جواب کی توجیہ یہ ہے کہ جو قوم نے ذکر کیا ہے کہ طہر مکمل مجموع کا نام ہے اگر ایسا نہ ہو تو ایک طہر یا ایک طہر سے کم پر بھی عدت گزر جانی چاہئے تو طہر کی کچھ گھڑیاں ایک طہر شمار ہو جائیں گی، کچھ دوسرا طہر اور کچھ تیسرا طہر اسی طرح تو ایک طہر بھی عدت گزرنے کیلئے مکمل کرنا ضروری نہیں ہوگا، حالانکہ یہ بالا جماع باطل ہے۔

مصنف نے جو جواب ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے، کہ اگر بعض طہر کو مکمل طہر سمجھا جائے تو پہلے اور تیسرے طہر میں کوئی فرق نہیں ہوگا جس طرح پہلے بعض کو مکمل طہر کا حکم دیا جائے گا اسی طرح تیسرے طہر کے بعض حصے کے گزرنے پر اسے کل طہر کا حکم دے کر عدت کو ختم کرنے کا حکم نافذ کیا جانا چاہئے اور اس عورت کو اور جگہ نکاح کر لینا جائز ہونا چاہئے حالانکہ یہ اجماع کے مخالف ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

فان قيل الطهر حالة مستمرة لايدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لاتتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالأضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لايستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لايلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولايلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لايكون طهرا واحدا ما لم ينقطع، قلنا دخول الأمور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لايتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الأول دون الثاني لم يكن بد من البيان. (التلويح)

مصنف خاص کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں :وقوله فان طلقها فلاتحل له، الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هومذهب الشافعي رحمه الله يبطل موجب الخاص، تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكرالافتداء المرلة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهوالطلاق فقد بين نوعيه بغيرمال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال "فان طلقها" اى بعد المرتين سواء كانت بمال أوبغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الأقرب فساد التركيب.(التنقيح)

اعلم ان الشافعي رحمه الله يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكرالخلع وهوقوله تعالى "ولايحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون"

اعتراض: طہر جاری ہونے کی حالت میں عدد نیچے داخل نہیں بلکہ حیض سے ختم ہونے پر شمار میں آئے گا جس طرح باقی جاری رہنے والی حالتوں کا حکم ہے، قیام اور قعود اسماء عدد سے متصف نہیں ہوتے مگر جب ان کا انقطاع پایا جائے اپنی اضداد سے، پر بعض طہر جاری رہنے کی حالت میں ایک طہر نہیں بنے گا اور نہ ہی ایک ہی طہر سے عدت کا ختم ہونا لازم آئے گا۔

یہ اس وقت لازم آتا جب ہر بعض طہر کو مکمل طہر سمجھا جاتا، تب ہی پہلے اور تیسرے طہر میں فرق ظاہر نہ ہوتا۔ بلکہ پہلے اور تیسرے طہر میں فرق ظاہر رہے گا، اسلئے کہ پہلا بعض حیض سے منقطع ہو کر ایک ہو گیا، شمار میں آ گیا اور تیسرا بعض جب تک جاری ہے، حیض سے منقطع نہیں ہوتا وہ ایک طہر نہیں بن سکتا۔

جواب: امور مستمرہ کا عدد میں دخول جسطرح انتہاء پر موقوف اسی طرح ابتداء پر بھی موقوف ہے جس طرح اول النہار سے متصف نہ ہو تو ایک دن مکمل نہیں ہوتا اسی طرح آخر النہار سے متصف نہ ہو تو ایک دن مکمل نہیں ہوتا، تو واضح ہوا کہ تکمیل کیلئے ابتداء وانتہاء دونوں ضروری ہیں۔

اگر پہلے بعض طہر کو مکمل طہر کہنا صرف انتہاء کی وجہ جائز ہو تو تیسرے طہر کو حیض کے بعد ابتداء کے لحاظ پر بھی مکمل طہر کہنا جائز ہونا چاہئے :اور اگر تیسرے کا ابتداء کے لحاظ پر مکمل طہر کہنا منع ہے تو پہلے کا انتہاء کے لحاظ پر مکمل طہر کہنا منع ہے۔ پہلے کے جواز کا دعوی اور دوسرے کے عدم جواز کا قول سوائے دلیل بیان کرنے کے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

علامہ تفتازانی اسی مسئلہ کو فخر الاسلام کے قول سے واضح کرتے ہیں :قوله، وقوله تعالى فان طلقها،

معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الأولان مع الخلع ثلاثة، فيصير قوله فان طلقها رابعا، وقال المختلعة لايلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل بأول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا.(التوضيح)

اللہ تعالی کے ارشاد گرامی "فان طلقها فلاتحل له" میں فاء لفظ خاص ہے جو تعقیب کیلئے ہے، تحقیق طلاق کو طلاق بالافتداء کے بعد ذکر کیا گیا، اگر خلع طلاق نہ ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو موجب خاص (یعنی تعقیب) فوت ہو جائے گا۔

مسئلہ کی تحقیق یہ ہے : کہ اللہ تعالی نے پہلے دو رجعی طلاقوں کا ذکر کیا، اس کے بعد عورت کا فدیہ دے کر خلع حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے، خلع میں عورت کے فعل کا ذکر کیا گیا کیونکہ مطالبہ عورت کی طرف سے ہوتا ہے اور زوج کے فعل کی تقریر ہے کیونکہ خلع کرنا مرد کا فعل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ طلاق دو قسمیں بیان کی ہیں "طلاق بالمال اور طلاق بغیر المال"۔ ایسا نہیں جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ عورت کا فدیہ دے کر خلع لینا یہ فسخ ہے طلاق نہیں۔ کتاب پر زیادتی ہے۔

پھر رب تعالی نے فرمایا "فان طلقها" اگر دو طلاقوں کے بعد پھر طلاق دے دی، برابر ہے وہ طلاق بالمال ہو یا بغیر المال ہو تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہیں۔ فاء کے اول کلام میں اتصال اور اقرب سے انفصال میں فساد ترکیب ہے۔

مصنف توضیح میں کچھ وضاحت فرماتے ہیں : کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالی کے قول "فان طلقها" ارشاد باری

ذکر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلاجناح عليهما فيما افتدت به، وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا ان كون الأول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الأول.(التلويح)

مصنف نے اللہ تعالی کے ارشاد "فان طلقها" سے جو مسئلہ ذکر کیا، اسے فخر الاسلام رحمہ اللہ نے عمل بالخاص کے فروع کی بحث میں بیان کیا ہے، کہ بیشک خلع طلاق ہے فسخ نہیں عمل کرتے ہوئے اللہ تعالی کے ارشاد "الطلاق مرتان" سے لے کر "فلاجناح عليهما فيما افتدت به" تک جو ذکر کیا یعنی پہلے دو طلاقوں کا ذکر فرمایا جن کے بعد رجوع جائز ہے، اس کے بعد خلع کا ذکر کیا۔

تعالی ''الطلاق مرتان'' سے ملاتے ہیں اور خلع کا ذکر جو رب تعالی نے ''ولا یحل لکم ان تا خذوا'' سے لے کر ''فاولئک هم الظالمون'' تک ذکر فرمایا، وہ جملہ معترضہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کو طلاق نہیں بنایا، ورنہ پہلی دو طلاقیں خلع والی طلاق سے ملکر تین ہو جائیں گی، اور رب تعالی کا ارشاد ''فان طلقها'' سے چوتھی طلاق ثابت ہو جائے گی۔ اور انہوں نے کہا خلع صریح طلاق سے لاحق نہیں، بیشک اللہ تعالی کا قول ''فان طلقها'' پہلے کلام ''الطلاق مرتان'' سے متصل ہے۔ اور ہماری وجہ تمسک اور ہمارے دلائل متن میں واضح طور پر ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

اس کے بعد ''فان طلقها'' ذکر کیا، پہلا مسئلہ خلع والا خاص کی بحث میں غیر ظاہر اور دوسرا مسئلہ ''فان طلقها'' والا ظاہر تھا مصنف نے اسی کو خاص کی مثال بنایا۔

علامہ تفتازانی مسئلہ کی تحقیق بیان فرماتے ہیں ۔

وتحقیقه ان الله تعالی ذکر الطلاق المعقب للرجعة مرتین مرة بقوله والمطلقات یتربصن الی قوله تعالی وبعولتهن احق بردهن، ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساک بمعروف، ای التطلیق الشرعی تطلیقة بعد تطلیقة علی التفریق دون الجمع کذا قیل نظرا الی ظاهر عبارة المصنف ولیس بمستقیم لأن قوله تعالی والمطلقات یتربصن الی آخر بیان وجوب العدة، وقوله الطلاق مرتان کلام مبتدأ لبیان کیفیة الطلاق ومشروعیته وذکر الطلاق الف مرة بدون ما یدل علی تعدد وترتیب لایقتضی تعدده حتی یکون قوله فان طلقها بیانا للثالثة، بل الصواب ان قوله مرتین قید للطلاق لا لذکره ای انه تعالی ذکر الطلاق الذی یکون مرتین بقوله الطلاق مرتان ای ثنتان بدلیل قوله ثم ذکر "فان طلقها" ای بعد المرتین فانه صریح فی انه اراد بالمرتین التطلیقتین ثم ذکر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ای علمتم أو ظننتم ایها الحکام ان لایقیما ای الزوجان حدود الله ای حقوق الزوجیة فلاجناح علیهما ای فلا اثم علی الرجل فیما أخذ ولا علی المرأة فیما افتدت به نفسها، وفی تخصیص فعل المرأة بالافتداء تقریر فعل الزوج علی ما سبق وهو الطلاق، لأنه تعالی لما جمعهما فی قوله ان لایقیما ثم خص جانب المرأة مع انها لاتتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج کان بیانا بطریق الضرورة ان فعل الزوج هو الذی تقرر فیما سبق وهو الطلاق فکان هذا بیانا لنوعی الطلاق اعنی بغیر مال وبمال وهو الافتداء وصار کالتصریح

بان فعل الزوج فی الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ، والا یلزم ترک العمل بهذا البیان الذی هو فی حکم المنطوق وهو الذی عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترک العمل بالخاص والمصنف بالزیادة علی الکتاب ثم قال فان طلقها ای بعد المرتین سواء کانتا علی مال أو بدونه فدل علی مشروعیة الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء. (التلویح)

تحقیق اس کی یہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے جس طلاق کے پیچھے رجوع کا ذکر کیا ہے اسے دو مرتبہ ذکر فرمایا۔ ایک اپنے ارشاد ''والمطلقات یتربصن'' سے لے کر ''وبعولتهن احق بردهن'' تک اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے قول ''الطلاق مرتان فامساک بمعروف'' سے بیان فرمایا۔

ضمناً یہ مسئلہ بھی سمجھ آیا کہ تطلیق شرع طلاق بعد از طلاق ہے، یعنی طلاقیں متفرق دی جائیں نہ کہ جمع کر کے (لیکن دو طلاقیں جمع کر کے بھی دے تو پھر بھی وہ رجعی طلاقیں ہوں گی)۔

مصنف کی ظاہر عبارت سے یہی سمجھ آیا جو بیان کیا گیا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ رب تعالیٰ نے اپنے ارشاد ''والمطلقات یتربصن'' آیۃ کو وجوب عدت کے بیان کیلئے ذکر فرمایا۔ (راقم کے نزدیک ایک آیۃ میں دو مسئلے بیان کرنے کوئی مشکل نہیں، عدت کا بیان بھی ہو اور طلاق کے رجعی ہونے کا بھی ذکر ہو)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''الطلاق مرتان'' نیا کلام ہے کیفیت طلاق کے بیان کیلئے اور طلاق کی مشروعیت کے بیان کیلئے۔

تنبیہ: اگر کوئی شخص ہزار طلاقیں دے دے لیکن تعدد پر دلالت کرنے والے الفاظ اور ترتیب نہ پائی جائے جو تعدد کا تقاضا کرتی ہے، تو رب تعالیٰ کا ارشاد ''فان طلقها'' تیسری طلاق کا بیان ہوگا۔ (راقم کے نزدیک یہ قانون عربی جاننے والوں کیلئے ہے آج کل جہلاء طلاق طلاق کی رٹ لگاتے ہیں اسے متعدد ہی سمجھا جائے گا)۔

بلکہ درست یہ ہے کہ ''مرتین'' قید ہے طلاق کی نہ کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کی، یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جس نے طلاق دی دو مرتبہ، اس کے بعد فرمایا ''فان طلقها'' یعنی ان دو کے بعد اگر اور طلاق دے تو اس شخص کیلئے وہ عورت حلال نہیں۔ پھر درمیان میں عورت کے فدیہ کا ذکر کیا، اپنے ارشاد ''فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلاجناح علیهما فیما افتدت به'' یعنی اے حاکمو اگر تمہیں یقین ہو جائے یا ظن غالب حاصل ہو جائے کہ زوجین اللہ تعالیٰ کی حدود کو یعنی حقوق زوجیت کو قائم نہیں کر سکیں گے، تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں یعنی مرد کو فدیہ لینے کا کوئی گناہ نہیں اور عورت کو فدیہ دینے کا کوئی گناہ نہیں۔

عورت کا فدیہ دینے کی تخصیص: یعنی آیہ کریمہ میں عورت کے فدیہ دینے کا خصوصی طور پر ذکر کیا گیا مرد کے فدیہ لینے

کا ذکر نہیں کیا گیا، اس میں اشارہ ہے کہ اصل میں طلاق دینا فعل زوج ہی ہے اسے ہی "ان لا یقیما" میں ذکر کردیا گیا۔ اور عورت کو بالخصوص ذکر کرکے یہ بتادیا کہ عورت فدیہ دے کر بھی خلاصی حاصل نہیں کرسکتی جب تک زوج خلع نہ کرے، زوج کا فعل بیان ضرورۃ کے طور پر ذکر کردیا گیا۔

یہ بیان ہے طلاق کی دو قسموں کا، طلاق بالمال اور طلاق بغیر المال کا۔ عورت فدیہ دے گی مرد خلع کرے گا تو تصریح باحسان حاصل ہوگا۔

اور زوج کا فعل خلع کرنے میں اور عورت کا فدیہ دینا طلاق ہے نہ کہ فسخ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فسخ کا قول کیا ہے وہ ہمارے نزدیک درست نہیں ورنہ لازم آئے ترک عمل اس بیان ضرورۃ کا جو حکم منطوق میں ہے، اسی کو فخر الاسلام نے "ترک العمل بالخاص" سے تعبیر فرمایا۔ اور مصنف نے کتاب پر زیادتی سے تعبیر کیا۔

پھر ذکر فرمایا "فان طلقھا" ای بعد المرتین یعنی دو طلاقوں کے بعد اگر اور طلاق دے خواہ وہ دو طلاقیں مال کے بدلے میں تھیں یا بغیر مال کے، تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہیں اسی سے بیان کردیا گیا کہ خلع کے بعد طلاق جائز ہے یہی فاء کا موجب ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله فساد التركيب، هو ترك العطف على الاقرب الى الأبعد مع توسط الكلام الاجنبي، فان قيل اتصال الفاء بقوله "الطلاق مرتان" هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين، فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولايحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا فى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين، واما على ما ذهب اليه

میر سید شریف بیان فرماتے ہیں : کہ مصنف نے "وقد عقب الطلاق" سے فاء تعقیبیہ بنائی ہے۔

اعتراض: فاء داخل ہے شرطیہ پر اور حکم اس کا جزاء میں ہے کیونکہ طلاق شرط ہے نہ کہ جزاء بلکہ جزاء عدم حلت ہے؟

جواب: عدم حلت کے وقوع کے بعد متحقق ہوگی اسلئے فاء کا وقوع طلاق دلالت کرنا صحیح ہے۔

قوله فان ذلك زيادة على الكتاب ،مصنف نے نسخ کی بحث میں بیان کیا ہے کہ محصول اور اصول ابن حاجب میں ذکر کیا ہے کہ نص پر زیادتی یا جزء پر زیادتی، یا شرط کی زیادتی، یا مفہوم مخالف سے لازم آتی ہے، یہاں فسخ مفہوم مخالف ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آرہی ہے۔

المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الأخذ والافتداء فلافساد لأن اتصاله بقوله"الطلاق مرتان" هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أواحداهما خلع وافتداؤه.

مصنف نے بیان فرمایا اگر امام شافعی رحمہ اللہ کا قول لیا جائے تو فساد ترکیب لازم آئے گی۔ وہ فساد ترکیب یہ ہے کہ عطف قریب پر چھوڑ دیا گیا ہے، اور باوجود اس کے کہ درمیان میں اجنبی کلام کا واسطہ لازم آئے گا۔

اعتراض: فاء کا اتصال ''الطلاق مرتان'' کے ساتھ ہے یہ قول ہے عام مفسرین کا اور مصنف کا کلام بھی اس پر دلالت کر رہا ہے جبکہ اس نے کہا ''فان طلقھا'' یعنی دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد پھر طلاق دے، تو فساد کا حکم کیسے کیا جائے گا؟

جواب: حکم فساد کا اس تقدیر پر ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ''ولا تحل لکم الخ'' کلام معترض و مستقل وارد ہے خلع کے بیان میں، دو مذکورہ طلاقوں کی طرف اسے نہیں پھیرا گیا۔

لیکن مصنف اور عام مفسرین جس طرف گئے ہیں اس پر سیاق نظم دلالت کر رہا ہے، وہ یہ ہے کہ فدیہ دینا دو طلاقوں کی طرف پھیرا گیا ہے، معنی یہ ہے کہ تمہارے لیے حلال نہیں کہ دو طلاقیں دینے میں کچھ فدیہ حاصل کرو جبکہ تمہیں اللہ تعالی کی حدود قائم کرنے میں کوئی خوف نہ ہو، اگر دونوں کو یہ خوف لاحق ہو کہ وہ اللہ کی حدود قائم نہیں کر سکیں گے تو فدیہ لینے اور دینے میں کوئی فساد نہیں۔ اس کا اتصال ''الطلاق مرتان'' سے معنوی اتصال ہے وہ ہے فدیہ دینا کیونکہ وہ دو طلاقوں سے خارج نہیں، گویا کہ یہ کہا گیا ہے کہ اگر طلاق دی ان دو طلاقوں کے بعد جو دونوں ہی خلع تھیں یا ان میں سے ایک خلع تھی تو مرد کیلئے وہ عورت حلال نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل التطليقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم الا يقيما الآية، الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لأن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل يندرج فيهما والمذكورعقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح في الافتداء. (التلويح)

ابھی تک جو وضاحت کی ہے اس سے دونوں اشکال مندفع ہو گئے، ایک اعتراض یہ تھا کہ لازم آئے گا کہ خلع دو طلاقوں

سے پہلے مشروع نہ ہو کیونکہ فاء تعقیب کو چاہتی ہے، خلع کا ذکر "فان خفتم الا یقیما " سے بیان کیا ہے۔ اور دوسرا اعتراض جولازم آ رہا تھا کہ اس طرح چار طلاقیں لازم آئیں گی، کیونکہ دو طلاقیں، پھر ایک طلاق خلع، پھر ایک طلاق فان طلقھا سے بیان کی۔

ان دونوں اعتراضات کا جواب ایک ہی ہے کہ خلع دو طلاقوں پر مرتب نہیں بلکہ ان میں مندرج ہے، اور فاء کے پیچھے نفس خلع مذکور نہیں بلکہ خوف کی تقدیر پر "لا جناح فی الافتداء" کو مرتب کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

لكن يرد اشكالان احدهما ان لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لأن الخلع بائن، وثانيهما ان لايصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع، واجيب عن الأول بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الأخذ، وعن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بأن الطلاق على مال اعم من الخلع لأنه يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع.(التلويح)

یہاں دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک ان میں سے یہ ہے کہ مراد "الطلاق مرتان" سے طلاق رجعی ہے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے اور خلع طلاق بائن ہے، اور دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آیہ سے تمسک پکڑنا صحیح نہیں کہ خلع طلاق ہے کیونکہ یہ صریح طلاق سے ملحق ہوگا۔ اس لحاظ پر خلع طلاق رجعی ہونا چاہئے حالانکہ یہ طلاق بالمال ہے نہ کہ خلع۔

پہلے کا جواب دیا گیا کہ طلاق کا رجعی ہونا مشروط ہے اوپر تقدیر مال نہ لینے کے۔

اور ثانی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیہ خلع میں نازل ہوئی نہ طلاق علی مال کے بارے میں۔ اور کبھی جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق علی مال عام ہے خلع سے کہ طلاق کے صیغہ سے واقع ہو یا خلع کے صیغہ سے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق، فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثلاثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لايقال الترتيب في الذكر لايوجب الترتيب في الحكم لأنا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا**

فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي ﷺ فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع. (التلويح)

علامہ تفتازانی ''وفیہ نظر'' سے ماقبل اعتراض وجواب کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ محل نزاع خلع ہے صرف طلاق بالمال نہیں۔

اعتراض: فاء آیہ کریمہ میں مطلقا عطف کیلئے ہو اس میں نہ ہی تعقیب کا لحاظ ہو اور نہ ہی ترتیب کا ورنہ لازم آئے گا تیسری طلاق کا مشروع ہونا اور تحلیل اس کے بعد بغیر افتداء کے پہلے پائے جانے کے اور بغیر طلاق بالمال کے یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے کیونکہ ''فان طلقھا'' میں فاء کا عمل چھوڑنا لازم آئے گا۔

جواب: ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ تیسری طلاق خواہ دوطلاقوں بغیر المال کے بعد ہو یا دوطلاقوں بالمال کے بعد ہو تو وہ عورت پہلے کیلئے حلال نہیں رہتی یہ زیادتی بالاجماع اور خبر مشہور سے جو جائز جیسے حدیث عسیلہ جو مشہور ہے اس سے زیادتی نص (حتى تنكح زوجا غيره) پر کی جو جائز ہے۔

اعتراض: ترتیب فی الذکر ترتیب فی الحکم ثابت نہیں کرتی ہے، ہوسکتا ہے ترتیب ذکری مراد ہو، ترتیب حکمی مراد نہ ہو؟

جواب: ترتیب سے مراد ترتیب فی الوجود ہے، صرف ترتیب فی الذکر تو تمام حروف عطف میں موجود ہے۔

میر سید شریف نے چند مسائل ذکر فرمائے: دوطلاق کے بعد خلع کرے تو خلع ہمارے نزدیک طلاق ہے تو خلع کو تیسری طلاق ہی کہا جائے گا اس کے بعد وہ عورت اس کیلئے حلال نہیں یہاں تک کہ وہ عورت اور زوج سے نکاح کرے، آپ فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول ''المختلعة لايلحقها صريح الطلاق'' سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ حکم صریح طلاق سے خاص ہے بلکہ یہ قید اتفاقی ہے اسلئے کہ کنایہ طلاق کا بھی یہی حکم ہے۔

بلکہ التزام نفی کنایہ میں اَولی ہے جب صریح طلاق کنایہ سے اقوی ہے اسلئے کہ صریح میں فرقت بغیر نیت کے واقع ہوجاتی ہے بخلاف کنایہ کے کہ اس کی تاثیر مشروط ہے نیت سے۔

مصنف خاص کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہیں :وقوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلاينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لايجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي ، والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اى التي نكحت بلامهر أونكحت على ان لامهر لها لايجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال المهر المثل اذا دخل بها أومات احدهما.(التنقيح والتوضيح)

اللہ تعالی کا ارشاد''ان تبتغوا بأموالكم''میں باءلفظ خاص ہے الصاق واجب کرتی ہے،یعنی عقد صحیح مال سے جدا نہیں۔ابتغاء کا معنی طلب ہے،یعنی عقد صحیح کی طلب ہے،یعنی نفس عقد سے مال لازم آجائے گا۔بخلاف عقد فاسد کے

تنبیہ :ابھی تک جو بحث کی ہے اس کا تعلق اس سے ہے کہ تسریح باحسان اشارہ ہے ترک رجعت کی طرف لیکن جب اشارہ ہو تیسری طلاق کی طرف جیسا کہ ایک حدیث میں یہی ذکر ہے تو پھر ضروری ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد''فان طلقها'' بیان ہو گا حکم تسریح کا اس معنی پر جب یہ ثابت ہو کہ ضروری ہے دو طلاقوں کے بعد رجوع کے ذریعے عورت کو اپنے پاس روک رکھنا یا تیسری طلاق کے بعد آزاد کر دینا،تیسری طلاق کے بعد وہ عورت پہلے زوج کیلئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ اور زوج سے نکاح کرے۔اس تفسیر کے مطابق خلع کے بعد مشروعیۃ طلاق پر آیہ کریمہ دلالت نہیں کررہی۔

لیکن پہلی تفسیر ہی جمہور کے نزدیک معتبر ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله ان تبتغوا مفعول له اى بين ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالأجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لايجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطى.

مصنف نے جو مثال بیان کی ہے''ان تبتغوا باموالكم''اس میں''ان تبتغوا''مفعول لہ ہے۔یہ کلام مکمل سیاق وسباق سے یہ ہے''واحل لكم ما وراء ذلكم محصنين غير مسافحين''اور حلال کر دی گئی ہیں تمہارے لئے ماسوا

کیونکہ نفس عقد فاسد سے مہر لازم نہیں آتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر عورت کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا، یا نکاح کیا گیا اس کا مہر نہیں ہوگا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موت کے وقت اس کا مہر واجب نہیں ہوگا یا اس سے دخول کرنے کے بعد وجوب مہر سے زائد مہر نہیں ہوگا۔

ہمارے نزدیک کامل مہر مثل واجب ہوگا جب اس سے دخول کرے یا ان دونوں میں سے ایک فوت ہو جائے۔

ان کے تم طلب کرو (ان کو) اپنے مالوں کے ذریعے پاکدامن بنتے ہوئے نہ زنا کار بنتے ہوئے۔ (ضیاء القرآن)

یعنی رب تعالی نے ان عورتوں کا ذکر فرمایا جو مردوں پر حرام ہیں اور ان کے ماسوا حلال عورتوں کا ذکر فرمایا کہ ان کو حاصل کرو مہر کے بدلے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "ان تبتغوا" بدل ہو "ماوراء ذلکم" سے۔ ابتغاء کا یہاں مطلب ہے عقد صحیح کے ذریعے طلب کرنے کا۔ عقد فاسد بھی مراد نہیں اور متعہ واجارہ بھی مقصود نہیں اسلئے کہ اللہ تعالی کی "غیر مسافحین" سے مراد عقد صحیح ہے کہ نفس عقد فاسد سے مہر واجب نہیں ہوتا اس میں اجماع ہے عقد فاسد میں مہر متراخی ہوگا مجامعت تک یا دونوں میں سے ایک کی موت تک۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله الباء لفظ خاص، يعني ان حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراک.

یعنی باء کا حقیقی معنی الصاق ہے، اور باقی معانی مجاز ہیں، اور مجاز میں بھی اشتراک کو ترجیح دی گئی یعنی ہر ایک میں الصاق کا معنی بھی پایا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترک المنازعة استعمل في النكاح بلامهر أو على ان لامهر لها، لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلامهر لاتصلح محلا للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة.

یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ "مفوضہ" اس مفعول کا صیغہ ہو کہ عورت کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ کہ اسم فاعل کا صیغہ ہو کہ عورت خود اپنا نکاح بغیر مہر کے کر دے۔

مصنف خاص کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہیں :وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا، خص فرض المهر الى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لأن قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة أويمنع النقصان والأول منتف لأن الأعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الأدنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرنا بطريق الرأي والقياس بشئ هو معتبر شرعا في هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد، وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وأورد

المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر أوعلى ان لامهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلامهر وكذا الأمة اذا زوجها سيدها بلامهر .(التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اس جگہ اختلاف مسئلہ مفوضہ میں ہے، تفویض کا معنی ہے سپرد کرنا اور تسلیم کرنا، جھگڑا ختم کرنا۔ یہ استعمال ہوتا نکاح بلامہر میں بھی اور اس میں بھی کہ مشروط کر دیا جائے کہ اس نکاح میں مہر مقرر نہیں کیا جائے گا۔

لفظ مفوضہ میں دو احتمال ہیں ایک بکسر الواو یعنی صیغہ اسم فاعل کا لیا جائے تو مطلب یہ ہو کہ عورت خود اپنا نکاح بغیر مہر کے کرے لیکن یہ محل اختلاف کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نکاح ہی منعقد نہیں ہاں البتہ یہ مراد ہو سکتی ہے کہ عورت اپنے ولی کو اجازت دے کہ وہ میرا نکاح بغیر مہر مقرر کرنے کے یا مہر کے نہ ہونے سے مشروط کر کے نکاح کر دے۔ تو اس مسئلہ میں ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہو سکتا ہے جب نکاح ولی کرے اور مہر مقرر عورت کی اجازت سے نہ کرے۔

راقم کے نزدیک اختلاف باکرہ نابالغہ عورت میں ہے ثیبہ اپنا نکاح خود امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کر سکتی ہے۔ لیکن اگر مفوضہ بفتح الواو مفعول کا صیغہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عورت کا نکاح اس کا ولی اور لونڈی کا نکاح اس کا مالک کر کے دے بغیر مہر مقرر کرنے یا عدم مہر سے مشروط کرنے کے۔

علامہ تفتازانی نے ذکر فرمایا :قوله قد علمنا ما فرضنا، المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة

فخر الاسلام رحمه الله في هذا الفصل مسائل آخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلة الهدم والقطع مع الضمان.

رب تعالیٰ کا ارشاد "قد علمنا ما فرضنا عليهم" مہر کے حد مقرر کرنے میں خاص ہے، یعنی شارع کے نزدیک اس کی حد مقدر ہے کیا زیادتی منع ہے یا کمی منع ہے؟ عقلی احتمال دو ہیں، لیکن پہلا احتمال مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ اعلیٰ کی حد مقدر نہیں و رب تعالیٰ نے فرمایا "و آتيتم احداهن قنطارا" لہٰذا دوسرا احتمال مراد ہے جو کم از کم شریعت میں مہر مقرر ہے اس سے کم مہر مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ آیہ کریمہ میں بظاہر کم از کم مہر کی حد کا ذکر نہیں لیکن ہم نے رائے

والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع، وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اى قدرها أو تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه "وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم" على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب. (التلويح)

مصنف نے رب تعالیٰ کا ارشاد بطور دلیل ذکر فرمایا "قد علمنا ما فرضنا عليهم" "فرض کا حقیقی معنی قطعی طور پر حکم ثابت ہونا اور واجب ہونا، کیونکہ لغت میں کاٹنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ آیہ کریمہ کا معنی یہ ہے تحقیق ہمیں معلوم ہے جو مؤمنین پر ان کی ازواج اور لونڈیوں کے حقوق ہم نے واجب کئے ہیں یعنی نفقہ اور کپڑے اور مہر، اس قرینہ سے کہ یہ متعدی ہے "علیٰ" سے۔ اور عطف ہے "ما ملكت ايمانهم" کا عطف ہے ازواج پر، باوجود اس کے کہ ان کے حق میں نفقہ وغیرہ کی شرع میں حد مقرر نہیں۔

اصولیین حضرات اس طرف گئے ہیں کہ بیشک فرض لفظ خاص ہے حقیقت میں اس کا معنی ہے تقدیر اس پر دلیل یہ کہ اس

اور قیاس سے اس کی حد مقرر کی۔ کیونکہ مہر انسان کے کسی عضو کا بدل ہے جیسا کہ دس درہم چوری کرنے پر ہاتھ کا کاٹنا لازم آجائیگا، معلوم ہوا جس طرح قطع ید دس درہم کے عوض ہے اسی طرح مہر دس درہم ایک عضو شریف کا عوض ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جو چیز بھی ثمن بن سکتی ہے وہ مہر بن سکتی ہے۔

فخر الاسلام نے اس فصل میں اور مسائل کا بھی ذکر کیا ہے جنہیں میں نے نسخ کی فصل "الزیادۃ علی النص" کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ البتہ دو مسئلے تطویل کے ڈر کی وجہ سے مکمل میں نے حذف کردیئے ان میں سے ایک مسئلہ ہدم کا ہے اور ایک قطع مع الضمان کا ہے۔

معنی میں غالب طور پر استعمال ہے شرع میں، جیسے کہا جاتا ہے "فرض النفقۃ" نفقہ کی حد مقدر کردی گئی، اور ارشاد باری تعالیٰ "او تفرضوا لهن فريضة" یا ان کیلئے ایک حد مقدر کردو۔ اسی طرح یہاں "وفرضناها" کا معنی یہی ہے ہم نے ان پر ان کی ازواج کا حق مقدر کردیا ہے۔

اسی طرح سہام مقدر کو فرائض کہا جاتا، اس معنی کے غیر مجازی معانی ہیں، اس سے اشتراک کا وہم مندفع ہوجائے گا۔ اور "علی" سے متعدی ہونا "ایجاب" کے معنی کو متضمن ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ "وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم" کا مطلب بھی ایجاب ہے یعنی فرضنا کو اوجبنا کے معنی میں لیا گیا ہے۔

جبکہ یہ مخالف ہے تصریح ائمہ کے کہ لغت میں حقیقی طور پر قطع کے معنی میں ہے اور شرع میں ایجاب کے معنی میں ہے تو مصنف نے اس سے عدول کر کے کہا ہے کہ شارع نے اس مقام پر مہر کے مقدر کرنے سے "فرضنا" کو خاص کیا ہے۔ تحقیق کلام یہ ہے کہ فعل کا اسناد فاعل کی طرف حقیقت ہے کہ فعل فاعل سے ہی صادر ہو، لفظ "فرضنا" اسناد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خاص ہے کہ مہر کی حد جو مقدر ہے وہ شارع کی طرف سے ہے۔ جیسا کہ وضع اسناد کا تقاضا ہے، یہ اس مسئلہ کی اس مقام میں تدقیق ہے، مگر یہ کہ یہ مسئلہ موقوف ہے اس پر کہ یہاں فرض بمعنی تقدیر کے ہے نہ کہ ایجاب کے۔

علامہ تفتازانی دو مسئلے بیان کرتے ہیں: وہ دو مسئلے جن کو مصنف نے تطویل سے بچتے ہوئے کتاب میں ذکر نہیں کیا تھا، وہ حقیقت میں دو اعتراض ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے احناف پر جن کے جواب دیئے گئے۔

قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان، هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي أباحنيفة محتجا بأن فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص، تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى

فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الأصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولايهدم ما دون الثلاث اذ لاتثبت به الحرمة ولاتصور لغاية الشيء قبل وجود اصله ففي القول بأنه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على ان وطئ الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص، وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل ففي ما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الأولى.

مصنف نے جن دو مسئلوں کے نہ ذکر کرنے کے متعلق کہا ہے، وہ ایک مسئلہ ہدم ہے اور دوسرا مسئلہ قطع مع الضمان ہے، ان دو مسائل میں امام شافعی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مخالف کی ہے انہوں نے دلیل ان دو مسائل کو بتایا ہے کہ ان میں تمہارا خاص پر عمل چھوڑنا لازم آ رہا ہے۔

مسئلہ ہدم یعنی اس سوال کی تقریر یہ ہے: رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی "فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" اس میں لفظ حتی خاص ہے غایۃ کے معنی کے ساتھ، غایۃ ماقبل کے اثر کو ختم کرنا ہے مابعد کو ثابت کرنا نہیں۔

تین طلاقوں کے بعد زوج کا وطی کرنا حرمت سابقہ کی غایت وانتہاء ہے، لیکن حلت جدیدہ کو ثابت نہیں کرتی، حلت ثابت ہوگی سبب سابق سے وہ ہے اس کا بنات آدم سے ہونا جو محرمات سے خالی ہیں، یعنی یہ زوج اول کی محرمہ عورت نہیں ورنہ پہلا نکاح بھی نہ ہوتا۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے روزے میں کھانے اور پینے کی حرمت کی انتہاء رات ہے، پھر کھانے کی حلت کا ثبوت رات سے نہیں ہوگا بلکہ اباحت اصلیہ سے ہوگا کہ یہ طعام ومشروب اصل میں مباح ہیں لھذا حلال ہیں اے احناف! تم یہ کہتے ہو کہ زوج ثانی کے وطی کرنے سے (اس کے بعد اس سے مفارقت پر) زوج اول کو حلت جدیدہ حاصل ہوگئی یعنی زوج

مصنف عام کی بحث کو ذکر کرتے ہیں:

فصل: حکم العام التوقف عند البعض حتی یقوم الدلیل لأنه مجمل لاختلاف اعداد الجمع. (التنقیح)

فان جمع القلة یصح ان یراد منه کل عدد من الثلاثة الی العشرة وجمع الکثرة یصح ان یراد منه کل عدد من العشرة الی ما لانهایة له فانه اذا قال لزید علی افلس یصح بیانه من الثلاثة الی العشرة فیکون مجملا. (التوضیح)

فصل: عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ دلیل قائم ہو جائے، توقف کی وجہ یہ ہے کہ وہ مجمل ہے جمع کے اعداد کے اختلاف کی وجہ سے، اگر جمع قلت ہو تو صحیح یہ ہے کہ مراد اس سے کل عدد ہوں تین سے لیکر دس تک، اور اگر جمع کثرت ہو تو صحیح یہ ہے کہ مراد اس سے کل عدد ہوں یعنی دس سے لے کر مالانھایۃ تک، اسلئے کہ جب اس نے یہ کہا "زید کے مجھ پر فلوس ہیں" افلس جمع قلت ہے اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: وانه یؤکد بکل واجمع ولو کان مستغرقا لما احتیج الی ذلک ولأنه یذکر الجمع ویراد به الواحد کقوله تعالی "الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لکم" المراد نعیم ابن مسعود أواعرابی آخر والناس الثانی اهل مکة.

جمع یا مجمل (باعتبار اختلاف مرجع ضمائر) کو "کل" کے ذریعے کبھی مؤکد کرلیا جاتا ہے، جب اس میں استغراق والا معنی تو "کل" کے ذریعے تاکید ضروری ہو جاتی ہے۔ کبھی جمع ذکر کر کے مراد اس سے واحد لے لیا جاتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالی ہے "الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لکم" اس آیہ کریمہ میں پہلے "الناس" مراد ایک فرد ہے وہ نعیم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی، دوسرے "الناس" سے مراد اہل مکہ ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: عام کا حکم توقف ہے بعض کے نزدیک، اس عام سے مراد اصولیین کا مصطلح عام نہیں۔ اس میں نہ خفاء ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف ہے کیونکہ وہ عام ایک ہی وضع سے کثیر غیر محصور کیلئے وضع ہے سب افراد کو وہ شامل ہوتا، بعض افراد کو نہ شامل ہونے کا اس میں کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ بلکہ یہاں جس عام کی مراد میں اختلاف پیش کیا جارہا ہے، اس سے مراد الفاظ عموم ہیں جیسے جمع، اضافت، موصول، نکرہ مقام نفی میں ہو، شرط، نکرہ صفت عامہ سے متصف ہو وغیرہ۔

یہاں تک سارے دلائل ہیں توقف والوں کے۔(ابوسفیان نے اسے بھیجا تھا کہ تم مدینہ جا کر مسلمانوں کو ڈراؤ کہ اہل مکہ نے تمہارے لئے بہت بڑا لشکر جمع کر رکھا ہے، تو تم ان سے ڈر کر رہو، تو اللہ تعالی نے مؤمنین کے ایمان کو زیادہ کیا تو انہوں نے کہا ہمیں اللہ کافی ہے)

مصنف فرماتے ہیں :وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لأنه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص. (التنقيح والتوضيح)

اور بعض کے نزدیک جمع میں ادنی یعنی تین افراد ثابت ہوں گے۔اور غیر جمع میں ایک فرد ثابت ہوگا کیونکہ وہ متیقن ہے، اسلئے کہ جب کسی شخص نے کہا "لفلان علی دراھم" فلان کیلئے مجھ پر دراہم لازم ہیں تو تین دراہم واجب ہوں گے، اس میں ہمارا اور تمہارا اتفاق ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اس مثال میں عموم ممکن نہیں کہ کسی نے دوسرے کے لاتعداد دراہم دیئے ہوں، اسلئے اخص الخصوص یعنی جمع کے کم از کم تین افراد مراد ہیں۔

مصنف اس مسئلہ میں اپنا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بیان کرتے ہیں :

وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاء ني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجئ الى كل افراد تناولها القوم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه فان

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله فصل حكم العام، عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعا ويقينا عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام

قوله لأنه مجمل :یعنی وہ مجمل ہے اسلئے اس میں احتمال ہے کل افراد مراد لینے کا، یا اس کے اقل مراتب مراد لینے کا، یا ان کے درمیان مراد لینے کا۔

قوله لاحتمال اعداد الجمع :جمع کے اعداد میں احتمال ہوتا ہے، اس لئے جمع ذکر کیا جائے مراد اس سے تین افراد لیں یا چار، دس لیں یا سو یا تمام افراد لیں جن کو جمع شامل ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله قد وضع اللفظ للمعنى ،کہ وضع کبھی باعتبار مادہ کے ہوتے ہیں جیسے

المعانی ھی مقصودۃ فی التخاطب قد وضع الالفاظ لھا. (التنقیح والتوضیح)
ہمارے نزدیک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کل کو شامل ہوگا جیسے کہا جائے ''جاء فی القوم'' تو حکم واجب ہوگا یعنی محبیت کی نسبت ان تمام افراد کی طرف ہوگی جن کو قوم شامل ہے۔ اسلئے کہ معنی مقصود یہی ہے تو ضروری ہے کہ وہی معنی لیا جائے لفظ جس پر دلالت کرے، کیونکہ تخاطب میں وہی معانی مقصود ہوتے ہیں جن کیلئے الفاظ وضع کئے جاتے ہیں۔

من الکتب بخبر الواحد والقیاس. (التلویح)
مصنف نے عام کے حکم کا ذکر کیا ہے، اس میں عام اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل عموم یا دلیل خصوص پائی جائے تو وہی مراد ہوگی۔ اور بلخی اور جبائی نے خصوص پر جزم رکھنے کا قول کیا ہے جس طرح جنس میں واحد اور جمع میں تین، اور توقف اس سے اوپر میں وہ دلیل کا محتاج ہے۔
اور جمہور علماء نے کہا کہ حکم سب افراد کو شامل ہے، اس میں پھر دو قول ہیں مشائخ عراق اور عام متاخرین نے کہا ہے کہ سب افراد کو حکم قطعی یقینی طور پر شامل ہے، اور جمہور فقہاء اور متکلمین نے کہا ہے کہ سب افراد کو ظنی طور پر حکم شامل ہے۔ یہی مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی اور احناف میں سے مشائخ سمرقند کا بھی وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اس سے وجوب عمل کا فائدہ حاصل ہوگا اور اعتقاد حاصل نہیں ہوگا، دلیل ظنی کا حکم یہ ہی ہے ان کے نزدیک۔
عام جس کا ذکر کتب میں ہوا سے خبر واحد اور قیاس کے ذریعے خاص کرنا صحیح ہے۔
علامہ تفتازانی توقف والوں کی دلیل بیان کرتے ہیں: واستدل علی مذھب التوقف تارۃ ببیان ان تمثل ھذہ الالفاظ التی ادعی عمومھا مجمل واخری ببیان أنہ مشترک اما الأول فلأن اعداد الجمع مختلفۃ من غیر اولویۃ للبعض ولأنہ یؤکد بکل واجمع مما یفید بیان الشمول والاستغراق فلو کان الاستغراق لما احتیج الیہ فھو للبعض ولیس بمعلوم فیکون مجملا، واما الثانی فلأنہ یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فیکون مشترکا بین الواحد والکثیر، فقولہ وانہ یؤکد عطف علی قولہ لاختلاف اعداد الجمع فیکون دلیلا آخر علی الاجمال ویحتمل ان

''ضرب'' سے مراد زمانہ ماضی لیا جائے، کبھی مجموع کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسے ضرب میں مصدری معنی بھی معتبر ہو، نسبت الی الزمان بھی ہو، اور نسبت الی الفاعل بھی ہو۔

یکون عطفا علی قوله لأنه مجمل فیکون دلیلا علی مذهب التوقف. (التلویح)

توقف کے قول والے اپنے مذہب کے بیان پر کبھی اس بیان سے دلیل پکڑتے ہیں کہ مثلا یہ الفاظ جن کے متعلق عموم کا دعوی کیا گیا ہے وہ مجمل ہیں، اور کبھی وہ استدلال کرتے ہیں کہ یہ عام واحد اور کثیر میں مشترک ہے۔

پہلی دلیل کی وضاحت :اعداد جمع مختلف ہیں کسی ایک کو دوسرے پر اولی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہاں اگر کل اور اجمع کے ذریعے تاکید لگائی جائے تو وہ شمول واستغراق کا فائدہ دیتے ہیں ان سے شمول واستغراق حاصل ہوگا، اس کے بغیر باقی صورتوں میں وہ مجمل ہوگا۔

دوسری دلیل کی وضاحت :جب اس کا اطلاق ایک پر بھی ہے اور کثیر پر بھی ہے تو ایک اور کثیر کے درمیان مشترک ہو گیا۔

فقوله وانه یؤکد :اس کے عطف میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ہو "لاختلاف اعداد الجمع" پر تو یہ اجمال کی ایک اور دلیل ہوگی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عطف ہو "لانہ مجمل" پر تو یہ مذہب توقف پر دلیل ہوگی۔ اس طرح گویا کہ توقف والوں کے تین استدلال ہو گئے۔

علامہ تفتازانی ان کے استدلالات کا جواب دیتے ہیں :

والجواب عن الأول انه یحمل علی الکل احترازا عن ترجیح البعض بلامرجع فلا اجمال، وعن الثانی ان التاکید دلیل العموم والاستغراق والا لکان تاسیسا لا تاکیدا صرح بذلک ائمة العربیة، وعن الثالث ان المجاز راجح علی الاشتراک فیحمل علیه للقطع بانه حقیقة فی الکثیر علی ان کون الجمع مجازا فی الواحد مما اجمع علیه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما یعم صیغة الجمع کالرجال واسم الجمع کالناس.

ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عام کو کل پر محمول کریں گے تاکہ بعض کو بعض پر ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے، اس میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے دوسرے استدلال کا جواب کہ تاکید "کل یا اجمع" سے دلیل عموم واستغراق ہے جب تاکید نہیں ہوگی تو تاسیس ہوگی جیسا کہ ائمہ عربیہ نے تصریح کی ہے، جب تاسیس ثابت ہوگی تو وہی معنی لیا جائے جو ہم ان کے استدلال اول کے جواب میں تحریر کر چکے ہیں۔

ان کے تیسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مجمل مراد لینا مجازی معنی ہے، مجاز پر اشتراک کو ترجیح حاصل ہے اسلئے کہ اشتراک میں حقیقی معنی کے اعتبار سے لفظ عام کو یقینی طور پر کثیر پر محمول کیا جائے، کیونکہ جمع کو ایک پر محمول کرنا مجاز ہے،

اسی پر ائمہ لغت عربیہ کا اجماع ہے۔

توقف والے جو استدلال میں جمع ذکر کر رہے ہیں اس سے مراد ان کے نزدیک عام خواہ جمع کا صیغہ ہو یا اسم جمع ہو، جمع کی مثال ''الرجال'' اور اسم جمع کی مثال ''الناس'' ہے۔

علامہ تفتازانی نے تو آیہ کریمہ کا جواب بھی یہی دیا کہ جمع کو واحد پر محمول کرنا مرجوح ہے، راجح یہی ہے کہ اسے کثیر پر محمول کیا جائے۔ آیہ کریمہ میں ''فقال لھم الناس'' میں بھی کثرت والے معنی کو میر سید شریف نے یوں بیان کیا کہ نعیم بن مسعود کے ساتھ رفقاء اور خدام بھی تھے، یہ ان کا سردار تھا، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جنہوں نے بھی اس خبر کو سنا اور افشاء کیا وہ سب ہی مراد ہیں، اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس نے اہل مکہ کا پیغام پہنچایا کہ اہل مکہ یہ کہتے، ان سب صورتوں میں پہلے ''الناس'' سے مراد بھی کثیر ہیں اور دوسرے ''الناس'' سے مراد بھی کثیر ہیں۔

علامہ تفتازانی نے آیہ الکریمہ کا شان نزول بیان کیا

وکان ابوسفیان واعد رسول اللہ ﷺ یوم احد ان یوافیہ العام المقبل ببدر الصغری فلما دنی الموعد رعب وندم وجعل لنعیم بن مسعود الاشجعی عشرا من الابل علی ان یخوف المؤمنین فھم الذین قال لھم الناس ای نعیم بن مسعود ان الناس ای اھل مکۃ قد جمعوا ای الجیش لکم لقتلکم. (التلویح)

ابوسفیان نے احد کے دن رسول اللہ ﷺ سے وعدہ کیا تھا کہ آئندہ سال بدر صغری میں ہمارا تم سے مقابلہ ہوگا، جب وعدہ قریب ہوا تو اس کے دل میں رعب واقع ہوگیا اور نادم ہوگیا، اس نے نعیم بن مسعود اشجعی کو دس اونٹ دیئے کہ مؤمنین کو جا کر ڈراؤ، تو نعیم بن مسعود نے مسلمانوں کو کہا کہ بیشک لوگوں نے (اہل مکہ نے) تمہارے قتل کرنے کو بڑا لشکر جمع کر رکھا ہے۔

راقم کے نزدیک یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ کوئی قرینہ موجود نہ ہو، اگر کوئی قوی قرینہ موجود ہو تو جمع کو واحد پر محمول کیا جائے گا، یہاں قرینہ موجود ہے کہ اگرچہ نعیم بن مسعود کے ساتھ اور رفقاء اور خدام بھی تھے اس پر اسے دس اونٹ دیئے جانا واضح دلالت کر رہا ہے، لیکن متکلم وہی تھا اس لئے کلام کو اس پر محمول کر دیا گیا۔ واللہ اعلم

علامہ تفتازانی دوسرے مذہب والوں کی دلیل کی وضاحت کرتے ہیں

قولہ لأنہ المتیقن استدل علی المذھب الثانی بأنہ لایجوز اخلاء اللفظ من المعنی والواحد فی الجنس والثلاثۃ فی الجمع ھو المتقین لأنہ ان ارید الاقل فھو عین المراد وان ارید ما فوقہ

فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولايخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الأقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال. (التلويح)

دوسرے مذہب والوں نے یہ کہا کہ اقل مراد ہوگا اقل متیقن ہے، وہ جمع میں اقل تین ہیں اور غیر جمع میں واحد اسلئے کہ اگر مراد اقل لیا جائے تو یہی ہماری مراد ہے اگر مراد اس سے مافوق لیا جائے تو اقل مراد میں داخل ہوگا، اقل کا ثبوت دونوں تقدیروں میں لازم آئے گا بخلاف کل کے کہ وہ مشکوک ہے۔ کیونکہ بسا اوقات مراد بعض ہوتا ہے۔

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ لغت کو ترجیح سے ثابت کرنا باطل ہے، اگر تسلیم کرلیا جائے تو عموم بسا اوقات احتیاط پر مبنی ہے وہ زیادہ راجح ہے۔ یہ بات مخفی نہیں کہ بیشک توضیح "لفلان علی دراھم" سے مبنی ہے اس تقدیر پر کہ جمع منکر عام ہے اور اقل جمع کثرت میں بھی تین ہیں، دلیل اجمال کے خلاف تصریح مصنف کی یہی ہے۔

راقم نے بھی یہی قول راجح سمجھا ہے کہ جمع قلت اور جمع کثرت کی ابتداء میں کوئی فرق نہیں کہ دونوں کی ابتداء تین سے ہوتی ہے، البتہ انتہاء میں فرق ہے کہ جمع قلت کی انتہاء دس پر ہو جاتی ہے اور جمع کثرت کی انتہاء دس پر نہیں ہوتی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله لأن العموم، استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلابد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لأن المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك كخصوص الروايح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير، فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى ان لايثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال. (التلويح)

مصنف بیان کرتے ہیں :وقد قال علی رضی اللہ عنہ فی الجمع بین الأختین وطئا بملک الیمین، احلتهما آیة وهی قوله تعالی أوما ملکت ایمانکم، فانها تدل علی حل وطیٔ کل امة مملوکة سواء کانت مجتمع اختها فی الوطیٔ أولا وحرمتهما آیة هی ان تجمعوا بین الأختین فانها تدل علی حرمة الجمع بین الأختین سواء کان الجمع بطریق النکاح أوبطریق الوطیٔ بملک الیمین

مصنف نے لأن العموم غیرممکن الخ سے دوسرے مذہب والوں کی دلیل کا رد پیش کیا ہے انہوں نے کہا تھا کہ جب کوئی کہتا ہے ''لفلان علی دراھم'' تو اس سے مراد تین ہیں، اس میں ہمارا اور تمہارا اتفاق ہے، تو اس کا مصنف نے رد کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں تین کا ثابت ہونا اسلئے ہے کہ عموم ممکن نہیں تو اخص الخصوص ثابت ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی نے بیان کیا کہ مذہب مختار (کہ مراد کل ہیں) پر ایک عقلی دلیل قائم کی گئی، اور دوسری اجماع۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ عموم کا معنی ظاہر ہے عقل سمجھتا ہے کہ عموم کا اطلاق اکثر پر ہے، اور حاجت بھی یہی چاہتی ہے کہ اسی سے تعبیر کیا جائے۔ تو ضروری ہے کہ اس کیلئے لفظ وضع کیا جائے عادت کے مطابق۔ جیسے کثیر معانی جن کیلئے الفاظ وضع کئے جاتے ہیں ان کے ظہور کی وجہ سے اور حاجت بھی چاہتی ہے کہ معانی کے مطابق الفاظ ہوں جن سے تعبیر کیا جائے۔ تو ضروری ہے کہ لفظ وضع کے لحاظ پر دلالت کرے جس سے اس کا عموم ثابت ہو۔

فیہ نظر سے اعتراض کیا گیا ہے کہ ظاہر معنی کبھی وضع سے مستغنی ہوتا ہے خاص کر کے مجاز اور مشترک وغیرہ جیسے روائح اور طعوم کو ان سے خاص کر لیا جاتا ہے جن کی طرف نسبت کی جائے، روائح کا اطلاق رائحۃ المسک پر کر لیا جاتا ہے۔

''علی ان هذا اثبات الوضع بالقیاس '' سے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ روائح کا اطلاق رائحۃ المسک پر مجازا کیا جاتا ہے جیسے قیاس سے وضع کی حیثیت حاصل ہے۔ مذہب مختار پر اور دلیل اجماع ہے کہ صحابہ کرام عمومات سے دلائل حاصل کرتے رہے، یہ مشہور و معروف ہے اس کا کسی نے انکار نہیں کیا۔

اعتراض: عموم سے کل افراد کا ثبوت تو قرائن سے حاصل ہوگا۔

جواب: اس قول سے تو یہ دروازہ کھل جائے گا کہ کسی لفظ کا مفہوم وضعی ثابت نہ ہو بلکہ وہ قرائن کا محتاج ہو، حالانکہ اصل میں حقیقت مفہوم وضعی، مجازات قرائن کے محتاج ہیں۔

اکثر حضرات بیان کرنے والے وضع ذکر کرنے کے بجائے استعمال کا ذکر کر دیتے ہیں تو وہم ہوتا کہ قرائن کی محتاجی ہے، حالانکہ استعمال بھی پہلے حقیقی وضعی ہی معتبر ہے۔

فالمحرم راجح كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح.

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دو بہنوں کو ملک یمین سے وطی میں جمع کرنے کو ایک آیہ حلال قرار دیتی ہے، وہ ہے اللہ تعالی کا قول "أو ما ملكت ايمانكم" یا وہ (حلال ہیں) جن کے تمہارے ہاتھ مالک ہیں۔ بیشک یہ آیہ دلالت کرتی ہے کہ ہر مملوکہ لونڈی سے وطی حلال ہے برابر ہے کہ اس کی بہن بھی اس کے ساتھ وطی میں مجتمع ہو یا نہ ہو۔

اور دوسری آیہ دونوں کو وطی میں مجتمع کرنے کو حرام قرار دیتی ہے وہ ہے رب تعالی کا ارشاد "ان تجمعوا بين الأختين" یہ آیہ دلالت کرتی ہے دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے برابر ہے کہ وہ جمع بطریق نکاح کرے یا بطریق ملک یمین کے وطی میں مجتمع کرے، دونوں صورتیں حرام ہیں۔ تو حرام کو ترجیح دی جائے گی جیسا کہ فصل تعارض میں آئے گا کہ حرام کو مباح پر ترجیح دی جائے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله وحرمتهما اى الجمع بينهما وطئا آية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الأختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين الأختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلأن يحرم وطئا بملك اليمين أولى، فاعترض بأن هذا لايعارض النص المبيح لأنه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خص من المبيح الأمة المجوسية والأخت من الرضاعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الأختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لأن قوله تعالى ان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة أو اللام اى جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان فى النكاح أو فى الوطئ بملك اليمين.(التلويح)

یعنی دو بہنوں کا ملک یمین سے وطی میں مجتمع کرنا حرام ہے جس کی حرمت اس آیہ کریمہ سے ثابت ہے۔ "وان تجمعوا بين الأختين" اس سے پہلے "حرمت عليكم امهاتكم" میں کئی محرمات عورتوں کا ذکر فرمایا تو اسی پر عطف ہے "وان تجمعوا" کا۔ دو بہنوں کو وطی مجتمع کرنے کی حرمت دلالۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ جب دو بہنوں

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله فى الجمع بين الأختين، یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ پہلے وہ ایک سے وطی کر رہا ہو بطور نکاح یا بطور ملک یمین کے پھر اس کی دوسری بہن سے وطی کرے بطور یمین جبکہ پہلی سے وطی کو حرام نہ کرے۔

مصنف ذکرفرماتے ہیں :وابن مسعود رضی الله عنه جعل قوله تعالی واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالی والذین یتوفون منکم حتی جعل عدة حامل توفی عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علی وابن مسعود رضی الله عنهما فی حامل توفی عنها زوجها فقال علی رضی الله عنه تعتد بابعد الأجلین توفیقا بین الآیتین احداهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة عشر اشهروعشرا والأخری فی سورة النساء القصری وهی قوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن، فقال ابن مسعود باهلته ان سورة النساء القصری نزلت بعد سورة النساء الطولی وقوله واولات الأحمال اجلهن ان یضعن

کا نکاح میں جمع کرنا حرام ہےتو وہ سبب مفضی ہے وطی کی طرف،تو دو بہنوں کا وطی میں ملک یمین سے جمع کرنا بطریق اُولی حرام ہے۔

اعتراض: یہ آیہ دوسری آیہ ''اُو ماملکت ایمانکم'' کے معارض نہیں ہوسکتی جس سے اباحت سمجھ آرہی ہے کیونکہ اس کا عطف ہے ''ما وراء ذلکم'' یعنی ''احل ماملکت ایمانکم'' مطلب ہے، حلت واباحت عبارۃ النص سے ثابت ہے۔ اورحرمت دلالۃ النص سے ثابت ہے، دلالۃ النص عبارۃ النص کے معارض نہیں ہوسکتی۔

جواب: ''ماملکت ایمانکم'' کے عموم سے مجوسیہ لونڈی کی حلت، رضاعی (لونڈی) بہن کی حلت، اورمنکوحہ بہن کی حلت کوخاص کرلیا گیا ہے، اسلئے عام مخصوص البعض ہوگیا جس کی وجہ سے اس کی قطعیت باقی نہ رہی تو اس لحاظ پروہ آیہ جوحرمت ثابت کررہی ہے وہ اس کے معارض ہوگئی اگرچہ وہ دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

مصنف نے جوذکرفرمایا کہ دو بہنوں کا ملک یمین سے وطی میں جمع کرنا حرام ہےاس سے مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم بھی ''وان تجمعوا بین الأختین '' عبارۃ النص سے ثابت ہے، اسلئے کہ ان تجمعوا مصدر معرف بالاضافۃ یا معرف باللام کے معنی میں ہے، معنوی طورپرعبارت یہ ہے ''جمعکم بین الأختین'' یا معنوی طورپرعبارت یہ ہے ''الجمع بین الأختین ''یعنی حرام ہے تمہارا جمع کرنا دو بہنوں کو برابر ہے وہ جمع کرنا نکاح سے ہو یا ملک یمین سے وطی سے جمع کرنا ہو۔

علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں :قوله فی مقدارما تناوله الآیتان، لأن اولات الأحمال لایتناول المتوفی عنها زوجها الغیرالحامل والذین یتوفون ای ازواج الذین یتوفون لایتناول الحامل

حملهن نزلت بعد قوله والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا، فقوله یتربصن یدل علی ان عدة المتوفی عنها زوجها بالأشهر سواء کانت حاملا أو لا، وقوله واولات الأحمال اجلهن ناسخا لقوله یتربصن فی مقدار ما تناوله الآیتان وهو اذا توفی عنها زوجها وتکون حاملا .(التنقیح والتوضیح)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا، اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ''واولات الاحمال الخ'' ناسخ ہے رب تعالی کے ارشاد ''والذین یتوفون منکم'' کا۔یعنی جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے تو اس کی عدت وضع حمل ہے،اس مسئلہ میں اختلاف ہے حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا،حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کی عدت دونوں عدتوں میں جو لمبی ہے وہ ہوگی، تاکہ دونوں آیات میں توفیق پیدا ہو جائے۔ایک آیہ ہے سورۃ بقرہ میں ''والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة عشر وعشرا ''اس آیہ سے بیوہ کی عدت چار مہینے دس دن ثابت ہے۔

دوسری آیہ ہے سورۃ نساء قصری ''واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن ''اس آیہ سے یہ واضح ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے،اسلئے ابعد الأجلین کا حکم دیا جائے تاکہ دونوں آیات میں تطبیق ہو جائے۔حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اگر کوئی مجھ سے مباہلہ کرنا چاہتا ہے تو میں اس سے مباہلہ کروں گا کہ سورۃ نساء قصری بعد میں نازل ہوئی سورۃ نساء طولی سے۔یعنی رب تعالی کا ارشاد ''واولات الاحمال اجلھن ان یضعن

المطلقة، فقوله واولات الاحمال باعتبار ایجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لایکون ناسخا، وقوله والذین یتوفون باعتبار ایجاب عدة غیر الحامل باربعة اشهر وعشر لایکون منسوخا.(التلویح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے ''فی مقدار ما تناولہ الآیتان'' سے یہ واضح ہوا کہ ''اولات الأحمال'' نہیں شامل ان ازواج کے جن کے خاوند فوت ہو گئے اور وہ حاملہ نہیں۔اور آیۃ ''والذین یتوفون'' یہ ان ازواج کو شامل نہیں جو حاملہ اور مطلقہ (طلاق یافتہ) ہوں اسلئے اللہ تعالی کا ارشاد ''واولات الأحمال'' باعتبار حاملہ مطلقہ کی عدت وضع حمل واجب ہونے کے ناسخ نہیں،اور ''والذین یتوفون'' آیۃ باعتبار غیر حاملہ کی عدت چار مہینے دس دن ہونے کے منسوخ نہیں۔

تنبیہ :بعض سورتوں کے ایک سے زائد نام ہیں،اسلئے ''نفساء طولی'' سورہ بقرہ کا نام ہے اور نساء قصری سورۃ الطلاق کا نام ہے۔

بعد میں نازل ہوا اس ارشاد سے ''والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة عشرو عشرا'' سے۔

اس آیہ میں ''یتربصن'' دلالت کر رہا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت مہینوں سے ہے (یعنی چار مہینے دس دن) خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔

اور رب تعالیٰ ''واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن '' دلالت کر رہا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے خواہ اس کا خاوند فوت ہو گیا ہو یا اس نے اسے طلاق دے دی ہو۔

جب ''واولات الاحمال'' آیہ بعد میں نازل ہوئی تو یہ ناسخ ہے ''یتربصن'' والی آیہ کے لیکن اتنی مقدار ہی جسے دونوں آیات شامل ہیں یہ ہے جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی عدت چار مہینے دس دن ہی ہوگی۔

مصنف نے فرمایا: وذلک عام کله ای الخصوص الاربعة التی تمسک بها علی وابن مسعود رضی الله عنهما فی الجمع بین الأختین والعدة. (التنقیح والتوضیح)

یہ سب عام ہیں یعنی چار نصوص جن سے حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما نے دو بہنوں کی عدت کے جمع ہونے میں اور حاملہ کی عدت میں تمسک کیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ دو بہنوں سے ان کی مملوکیت میں وطی میں جماع کرنے کا حکم ثابت کرنے کا حضرت علی رضی اللہ عنہ دو آیات سے استدلال کیا ہے ایک سے اباحت سمجھ آ رہی، اور ایک سے حرمت، آپ نے حرمت کو ترجیح دی۔ اور حاملہ عورت جس کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اختلاف پر بطور استدلال دو آیات پیش کی ہیں، اس طرح چار آیات سے تمسک کیا۔

مصنف فرماتے ہیں: لکن عند الشافعی رحمه الله وهو دلیل فیه شبهة فیجوز بخبر الواحد والقیاس ای تخصیص عام الکتب بکل واحد من خبر الواحد والقیاس لأن کل عام یحتمل

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فلا یجوز تخصیصه، مطلب یہ ہے کہ عام قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں، قطعی کی تخصیص ظنی سے جائز نہیں، عام کو دلیل قطعی سے ہی خاص کیا جائے گا اگر چہ عام مخصوص ہونے کے بعد ظنی ہو جائے گا لیکن یہ جائز ہے۔

قوله الا ان تدل القرینة علی خلافه، یعنی لفظ کو جب معنی کیلئے وضع کیا گیا تو معنی اس کیلئے لازم ہے مگر قرینہ

التخصيص وهو شائع فيه اى التخصيص شائع فى العام.(التنقيح والتوضيح)

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ایک ایسی دلیل ہے جس میں شبہ پایا جاتا ہے،تو جائز کہ اسے خبرواحد یا قیاس کے ذریعے خاص کرلیا جائے، اس لئے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے اوروہ اس میں مشہور ہے، یعنی عام میں تخصیص کا احتمال پایا جانا مشہور ومعروف ہے۔

مصنف احناف کا مذہب بیان فرماتے ہیں: وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجئ معنى القطعي فلايجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولوجازارادة البعض بلاقرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية لأن خطابات الشرع عامة، والاحتمال الغيرالناشى عن دليل لايعتبرفاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجازفى الخاص فالتاكيد يجعله محكما.(التنقيح)

هذا جواب عما قالت الواقفية أنه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لاندعى ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجازفى الخاص فاذ أكد يصيرمحكما اى لايبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولاغيرناش عن دليل.(التوضيح)

ہمارے نزدیک عام قطعی ہے خاص کے مساوی یعنی جس طرح خاص قطعی ہے،اسی طرح عام بھی قطعی ہے" عنقریب

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق ان القائلين بأن العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى انه موجبه الظني، ومنهم من ذهب الى أنه قطعي بمنعى انه لايحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل.(التلويح)

اس کے خلاف پایا جائے۔

اعتراض: قیاس اور خبر واحد بھی عموم کے خلاف قرینہ ہیں،تم ان کا اعتبار کیوں نہیں کرتے؟

جواب: قرینہ سے مراد یہ ہے جو حقیقت سے پھیرنے والا ہو،تو قطعی سے قرینہ صارفہ بھی قطعی ہوگا،اس لئے خبرواحد اور قیاس ظنی ہونے کی وجہ سے عام قطعی کیلئے قرینہ صارفہ نہیں ہوسکتے۔

قطعی کا معنی آئے گا۔"

عام کے قطعی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ کو معنی کیلئے وضع کیا جائے تو یہ معنی اسے لازم ہوگا مگر یہ کہ قرینہ اس کے خلاف دلالت کرے، اور اگر جائز رکھا جائے بعض مراد لینا بغیر کسی قرینہ کے تو لغت اور شرع پر کلی طور پر امان اٹھ جائے گی، حالانکہ خطابات عام ہیں۔ اور احتمال جو دلیل سے پیدا نہ ہو اس کا کوئی اعتبار، اور یہاں خصوص کا احتمال ایسے ہے جیسے مجاز کا احتمال خاص میں ہوتا ہے، تو تاکید اس کو محکم بنا دیتی ہے۔

"والاحتمال الغیر الناشی" سے لے کر "یجعله محکما" تک جواب ہے توقف والوں کا، جوانہوں نے کہا کہ عام کو مؤکد کیا جاتا ہے، اور جواب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا جوانہوں نے کہا کہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، ان دونوں کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ بیشک عام میں بالکل کوئی احتمال نہیں پایا گیا بلکہ

پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ عام حکم واجب کرتا ہے اس میں جسے وہ شامل ہے، پھر اس میں دو فریق ہیں بعض نے کہا عام کا موجب ظنی ہے اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ عام کا موجب قطعی ہے، یعنی خصوص کا اس میں احتمال نہیں جو خصوص کسی دلیل کا محتاج ہو۔

قولہ یرتفع الأمان : یعنی اگر بغیر قرینہ کے عام سے مراد بعض افراد ہوں تو لغت اور شرع پر اعتماد باقی نہیں رہے گا، امین معتمد علیہ کو کہا جاتا ہے۔

قولہ لأن خطابات الشرع عامة : خطابات شرع عام ہیں، لیکن نبی کریم ﷺ کی تخصیصات عموم سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح نبی کریم ﷺ نے کسی حکم کو خاص کر دیا ہو تو وہ بھی خاص ہی رہے گا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اکیلے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کو دو مردوں کی گواہی کے برابر کر دیا۔

قولہ فالتاکید یجعله محکما : یہاں محکم کا اصطلاحی معنی معتبر نہیں، کیونکہ محکم اصطلاحی تو وہ ہے، جس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ اور نہ ہی نسخ کا احتمال ہو، یہاں محکم کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اتنی قدر سے محکم اصطلاحی ثابت نہیں ہوسکتا۔ ہاں اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا لغوی معنی معتبر ہو، عموم کو تاکید کے ذریعے پختہ کیا گیا ہو۔

قولہ هذا جواب عما قالت الواقفية : توقف کے قائلین کو واقفیہ کہا گیا یعنی ان کی نسبت وقف کی طرف کی

ہم یہ کہتے ہیں کہ عام میں تخصیص کا احتمال اس طرح پایا جاتا ہے جس طرح خاص میں مجاز کا احتمال پایا جاتا ہے۔(جب تک عام کو مخصوص البعض نہیں بنایا جائے گا اس وقت قطعی ہی رہے گا)

اور جب توقف والوں نے کہا کہ عام کو کل یا اجمع کے ذریعے مؤکد کیا جاتا تو اس وقت مراد کل ورنہ توقف ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا کہ جب "کل، اجمع" کے ذریعے مؤکد کیا جائے تو محکم ہو جائے گا، یعنی اس میں احتمال بالکل باقی نہیں رہے گا، نہ ہی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال باقی رہے گا، اور نہ ہی دلیل کے بغیر پیدا ہونے والا احتمال باقی رہے گا۔

فریق اول کی دلیل علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں۔

تمسک الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص، والتخصيص شائع فيه كثيربمعنى ان العام لايخلوعنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم، ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صاربمنزلة المثل أنه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجازفانه ليس بشائع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجازفى الخاص. (التلويح)

فریق اول یعنی عام کا موجب ظنی کہنے والوں نے دلیل یہ پیش کی کہ بیشک ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کا اس میں پایا جانا مشہور ومعروف ہے، یعنی کوئی عام بھی تخصیص سے خالی نہیں مگر قلیل یعنی جن کی تخصیص نہ پائے جانے پر قرائن موجود ہوں، جیسے "ان الله بكل شئ عليم" اور اس طرح "ولله ما فى السموات وما فى الارض" ان آیات میں کوئی تخصیص کا احتمال نہیں۔(اس لئے کہ کوئی چیز نہیں جو اللہ کے علم میں نہ یا اللہ کی ملک میں نہ ہو)

عام طور پر مثال بن چکا ہے کہ کوئی عام نہیں مگر یہ کہ اس سے بعض خاص کئے جا سکتے ہیں۔اس احتمال پر یہ دلیل کافی ہے، بخلاف خاص میں احتمال مجاز کا یہ خاص میں اس طرح مشہور نہیں جس طرح عام میں تخصیص مشہور ومعروف ہے۔

اعتراض وجواب علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں۔

فان قيل بل لامعنى لاحتمال المجازعند عدم القرينة لأن وجود القرينة المانعة عن ارادة

الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز، قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لاقطع بعد القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا.

اعتراض: جب تک قرینہ نہ پایا جائے تو مجاز کے احتمال کا کوئی معنی نہیں، اسلئے کہ موضوع لہ کے مراد لینے سے مانع قرینہ کا پایا جانا مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

جواب: مجاز کے احتمال کیلئے قرینہ کا احتمال کافی ہے وہ قائم ہے، اس لئے کہ عدم قرینہ کا یقین نہیں ہوتا مگر بہت نادر۔

مصنف کا مختار اور مسائل کی ترتیب علامہ تفتازانی یوں بیان فرماتے ہیں۔

مصنف کا مختار یہ ہے کہ عام کا موجب قطعی ہے تو اس کے اثبات پر پہلے دلائل پیش کئے، اور مخالف کے بطلان کا ثانیا بیان کیا، اور مخالف کے تمسک کا جواب ثالثا بیان کیا۔

اما الأول فتقريره أن اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز. (التلويح)

لیکن پہلے تقریر (بیان) یہ ہے کہ بیشک لفظ جب معنی کیلئے وضع کیا جائے تو یہ معنی عند الاطلاق اس لفظ کو لازم ہوگا یہاں تک کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو، یعنی عموم جس کیلئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جیسے خاص اپنے مسمی کو قطع طور پر ثابت کرتا ہے یہاں تک کہ دلیل مجاز قائم ہو جائے۔

وأما الثاني فتقريره أنه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة بعض الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم، وعن الشرع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منافهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال.

لیکن ثانی مسئلہ یعنی مخالف کے مذہب کے بطلان کی تقریر یہ ہے کہ اگر بغیر قرینہ کے عام کے بعض افراد مراد لینے جائز ہوں البتہ لغت سے امان (اعتماد) اٹھ جائے گا، اس وجہ سے کہ کلام عرب میں جو الفاظ عامہ بھی واقع ہوں گے وہ

خصوص کا احتمال رکھیں گے تو سننے والوں کو عام مفہوم سمجھنا درست نہیں رہے گا۔ یہ تو عقلی دلیل تھی، شرعی دلیل یہ ہے کہ عام خطابات شرع عام الفاظ سے ہی ہیں اگر ہم جائز رکھیں بعض مراد لینا بغیر کسی قرینہ کے البتہ نہ صحیح ہوتا ہم سے احکام کا سمجھنا صیغہ عموم سے۔

اور اگر کوئی شخص کہے "کل عبد لی فهو حر" تو اس سے ہم اس کے تمام غلاموں کے آزاد ہونے کا حکم نافذ نہیں کرسکیں گے، یہ سامع کیلئے اشتباہ ثابت کرے گا اور تکلیف بالمحال لازم آئے گی۔

فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لايرتفع الأمان، قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الأرادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا، وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فأولى ان لانعتبر في حق الأصل وهو العلم، وفيه نظر لأنه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولأن الأصل اقوى من التبع فيجوز ان لايقوى مثبت التبع على اثبات الأصل.

اعتراض: جبکہ اللہ تعالی نے ہیں اس چیز کی تکلیف نہیں جسکی ہمیں طاقت نہیں تو ساقط ہوگا اعتبار کرنا عمل کے حق ارادہ باطنی کا، تو لازم رہے گا ہم پر عمل عموم ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے لیکن باقی رہے گا علم کے حق میں تو ہم پر اعتقاد قطعی لازم نہ رہا، اور عموم ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے وجوب عمل کے قول سے امان نہیں اٹھے گی۔

جواب: جب تکلیف طاقت کے مطابق ہے، اور ہماری وسعت میں باطن پر واقف ہونا نہیں پایا گیا اس وجہ سے ظاہر سبب کو باطن کی جگہ آسانی کیلئے رکھ دیا، تو جو عموم ظاہر سے سمجھ آئے گا وہ قطعی ہونے پر باقی رہے گا۔

کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ بیشک علم عمل قلب ہے وہ اصل ہے اور عمل فرع ہے، جب ارادہ باطنی تبع یعنی عمل کے حق میں معتبر نہیں تو بہتر ہے کہ ہم اصل یعنی علم کے بارے میں بھی اعتبار نہ کریں۔

وفیہ نظر سے اسے رد کیا گیا کہ یہ قول خبر واحد اور قیاس سے ٹوٹ جائے گا کیونکہ تبع یعنی عمل کے حق میں ان کا اعتبار نہیں یعنی ان سے فرضیت کا ثبوت نہیں تو علم کے حق میں ان کا اعتبار نہیں۔ جبکہ اصل اقوی ہے تبع سے تو مناسب یہی ہے کہ

جو مثبت تبع ہو اسے اثبات اصل سے اقوی نہ سمجھا جائے۔

واما الثالث وھو الجواب عن تمسک المخالف فقد ذکره علی وجه یستتبع الجواب عن استدلال القائلین بالتوقف فی العموم بانه یؤکد بکل واجمعین، وتقریره أنه ان ارید باحتمال العام التخصیص مطلق الاحتمال فھو لاینافی القطعی بالمعنی المراد وھو عدم الاحتمال الناشی عن الدلیل فیجوزان یکون العام قطعیا مع انه یحتمل الخصوص احتمالا غیر ناش عن الدلیل کما ان الخاص قطعی مع احتمال المجاز کذلک فیؤکد العام بکل واجمعین لیصیر محکما ولایبقی فیه احتمال الخصوص اصلا کما یؤکد الخاص فی مثل جاء نی زید نفسه أوعینه لدفع احتمال المجاز بان یجیئ رسوله أو کتابه وان أرید انه یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن الدلیل فھو ممنوع.(التلویح)

تیسرا بیان مخالف کے تمسک کا جواب دینا ہے، مصنف نے مخالف کے قول کوذکر ہی ایسے کیا ہے جو قائلین کے استدلال کا بالتبع جواب ہے، یعنی ان کا قول یہ ہے کہ عموم میں توقف ہے اسی وجہ سے ''کل یا اجمع'' سے تاکید لگا کر اس میں عموم واستغراق ثابت کیا جاتا ہے۔

ان کے رد کی تقریر یہ ہے کہ اگر مراد عام میں تخصیص کے احتمال سے مطلق احتمال لیا جائے وہ اس کے قطعی ہونے کے منافی نہیں، کیونکہ قطعی کا مراد معنی یہ ہے کہ دلیل سے احتمال پیدا نہ ہو۔تو جائز ہے کہ عام قطعی ہو باوجود اس کے کہ اس میں احتمال خصوص کا ہو لیکن وہ احتمال دلیل سے پیدا نہ ہو، جس طرح خاص قطعی ہے باوجود اس کے کہ اس میں احتمال مجاز کا پایا جائے۔تو عام کو''کل یا اجمع'' سے مؤکد کیا جاتا ہے تا کہ وہ محکم ہو جائے اس میں خصوص کا احتمال بالکل نہ رہے۔یہ ایسے ہی ہے جیسے خاص کو نفس یا عین سے مؤکد کیا جائے مثلاً یہ کہا ''**جاء نی زید نفسه أوعینه** ''تو اس سے مجاز کا احتمال ختم ہو جائے گا، یعنی یہ مراد نہیں لیا جائے گا کہ ہوسکتا ہے زید خود نہ آیا ہو بلکہ اس کا قاصد یا اس کا خط آیا ہو۔کیونکہ نفس اور عین نے اس احتمال کو ختم کردیا ہے۔ہاں اگر مراد لیا جائے کہ تخصیص کے احتمال سے وہ احتمال مراد جو دلیل سے پیدا ہوتا ہے تو ممنوع ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **قوله لأن التخصیص شائع فیه وھو دلیل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصیص الذی یورث الشبھة والاحتمال شائع بل ھو فی غایة القلة لأنه انما یکون بکلام مستقل موصول بالعام علی ما سیأتی وفیه نظر لأن مراد الخصم بالتخصیص قصر العام علی**

بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أومستقل موصول أومتراخ ولاشك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أوبالمستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصورعلى البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الأفراد فى العام سواء ظهرله مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصارعلى البعض فلايكون قطعيا. (التلويح)

امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تخصیص اس میں مشہور ومعروف ہے وہ احتمال کی دلیل ہے،ہم نے کہا ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیشک تخصیص شبہ اوراحتمال پیدا کرتی ہے جومشہور ومعروف ہے بلکہ وہ بہت قلیل ہے اسلئے کہ وہ مستقل کلام ہوگی جوعام سے متصل ہوگی،جس کا ذکرعنقریب آئے گا۔

اس میں نظر ہے ،اس لئے کہ مراد خصم کی تخصیص سے عام کوبعض مسمیات میں بند کرنا ہے برابر ہے غیر مستقل کلام سے ہو یا متصل سے یا متراخی کلام سے ہو،اس معنی کے لحاظ پر بلاشک وہ مشہور ومعروف ہےاور کثیر بھی،لیکن اس میں نزاع نہیں۔

جب نزاع واقع ہے اسم تخصیص کے اطلاق میں کہ وہ غیر مستقل (کلام) ہوگی یا غیر مستقل متراخی تو جائز ہے کہ کوئی یہ کہے کہ عام کا قصر بعض مسمیات پر مشہور ہے اس معنی میں کہ اکثر عمومات بعض پر مقصور (منحصر) ہیں تو حکم کے ثابت ہونے میں شبہ پیدا ہوگا کہ جمیع افراد کوشامل ہے یا نہیں برابر ہے کہ مخصص ظاہر ہو یا نہ ہو،تو یہی دلیل ہوجائے گا کہ بعض پر اقتصار کا احتمال قطعی نہیں ہوگا۔

والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص شائع فى العام كما هومذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلاقرينة وقد عرفت ان المراد التخصيص اى القصرعلى البعض شائع كثيرفى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لاينطبق الجواب المذكورعليه اصلا ولايكون لقوله بلاقرينة معنى ثم لايخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم أنه مخصص لايستقيم الا ان يريد بالمخصص الأول ما اراده الخصم وحينئذ

مصنف اعتراض وجواب کاذکر کرتے ہیں۔

فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الأول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا

لافائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الأخص. (التلويح)

مصنف رحمہ اللہ نے وہم کیا ہے کہ خصم کی مراد یہ ہے کہ تخصیص مشہور ومعروف ہے عام میں تو شبہ پیدا کرتی ہے تخصیص کے بعد باقی کو حکم شامل ہونے میں جیسا کہ عام مخصوص البعض کا حکم ہے، اسی وجہ سے کہا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے اس تخصیص کو جو بلا قرینہ عام میں شبہ پیدا کرے۔

اور تحقیق تو پہچان چکا ہے کہ بیشک مراد تخصیص سے یہ ہے کہ قرائن مخصصہ کے ذریعے کثیر عمومات میں بعض کو منحصر کرنا تو اخصیت میں شبہ پیدا ہوگیا، اسلئے ہر عام ظنی ہوگیا، اسلئے مصنف کا جواب اس پر منطبق نہیں ہوتا اور نہ ہی بلا قرینہ کا کوئی معنی نکلتا ہے۔

پھر یہ مخفی نہیں کہ مصنف کا قول "وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم" یہ قول درست نہیں ہوسکتا سوائے اس کے کہ مخصص سے مخصص اول لیا جائے جو خصم نے ارادہ کیا ہے تو اس وقت مخصص کو اور معنی کے لحاظ پر جو اس سے اخص ہے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

راقم کے نزدیک علامہ تفتازانی کی بحث تطویل لا طائل پر مبنی ہے، تلویح کی بحث میں صحیح ترتیب نہ ہونے کی وجہ سے کچھ تقدیم وتاخیر بھی ہوگئی، مصنف کی کچھ باقی بحث کا دیکھیں جس کے کچھ حصہ کو تلویح میں پہلے بیان کردیا گیا ہے۔

لانسلم انہ مخصص بل ھو ناسخ بقی الکلام فی المخصص الذی یکون موصولا وقلیل ما ھو .(التوضیح)

اعتراض: مجاز کا احتمال خاص میں جو ثابت ہے وہ عام میں بھی ثابت ہے لیکن عام میں ایک اور احتمال تخصیص کا بھی ہے، تو خاص راجح ہوگیا تو خاص نص کی طرح ہوگیا اور عام ظاہر کی طرح۔(معترض نے اپنے اعتراض سے خاص کی قطعیت اور عام کی ظنیت ثابت کرنے کی کوشش کی)

جواب: جب عام کل کیلئے وضع ہے تو اس میں بعض افراد مراد لینا اور بعض مراد نہ لینا بطور مجاز ہے، اور مجاز کے کثیر احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں، جبکہ لفظ خاص کا ایک معنی مجازی ہے اور دوسرے خاص کے دو معنی مجازی ہیں یا زیادہ، اور مجاز کا قرینہ بھی نہ ہو تو دونوں لفظ حقیقی معنی پر دلالت کرنے میں برابر ہیں پہلے کو ثانی پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ تو اسی سے یہ معلوم ہوگیا ایک مجاز کا احتمال جس پر قرینہ نہ پایا جائے وہ اس لفظ کے مساوی ہے جس میں کثیر مجازات کے احتمال پائے جائیں۔

اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تخصیص عام کے شائع ہونے میں شبہ پیدا کرتی ہے بلا قرینہ۔ بیشک مخصص جب عقل یا اس کی مثل تو وہ حکم استثناء میں ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب ذکر آئے گا اور نہ ہی وہ شبہ پیدا کرتا ہے۔ بیشک ہر وہ جو عقل ثابت

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ فان قیل الخ ، بیشک جب کہا جائے ''جاء نی الرجال'' تو اس کا حقیقی معنی یہ ہے تمام مرد مراد ہیں، رجل کا مفہوم ''آدمی مذکر بالغ'' لیکن اس میں حقیقت کے خلاف کا احتمال ہے کہ استغراق مراد نہ ہو، اسی طرح مفہوم رجل کے حقیقی معنی کے خلاف کا یہ احتمال ہے کہ مراد مطلق مذکر لوگ ہوں، بلوغ کی قید نہ ہو۔

پہلا احتمال احتمال خصوص ہے اور دوسرا احتمال احتمال مجاز ہے احتمال خصوص نہیں۔ اور جب کہا جائے ''جاء نی رجل'' تو اس کا حقیقی معنی یہ ہے ''ایک مرد بالغ مذکر'' آیا۔ اس میں بھی خلاف حقیقت کا احتمال ہے کہ ذکر ایک شخص کا ہو مراد زائد ہوں، یا نابالغ مراد ہوں۔

ہر ایک خاص اور عام کے خلاف احتمال پائے گئے، خاص یعنی ''رجل'' میں وحدت کے خلاف کا احتمال ہے اور عام یعنی رجال میں کثرت کے خلاف کا احتمال ہے، جب دونوں مساوی ہیں تو دونوں میں مساوات حکمی بھی پائی جائے گی، یعنی دونوں قطعی ہیں۔

لہ فالخاص کالنص الخ :اگر مراد خاص سے اس کے مجموع معنی کا اعتبار ہو یعنی جنس اور وحدت کے اعتبار سے،

کرے اس کے غیر داخل ہونے کا کوئی دخل نہیں اوراس کے ماسوی عام میں داخل ہوں گے۔
اگر مخصص وہ کلام ہو جو متراخی ہے تو ہم اس کے مخصص ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ ناسخ ہے اور کلام باقی رہ گیا اس مخصص میں جو متصل ہو، اور وہ قلیل ہے۔

مصنف فرماتے ہیں :واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح. (التنقيح والتوضيح)
جب یہ ثابت ہو گیا تو بیشک خاص اور عام کا تعارض جب ہو تو اگر تاریخ کا علم نہ ہو تو مقارنت پر محمول کریں گے باوجود اس کے کہ واقع میں ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ لیکن جب ہم ناسخ و منسوخ سے جاہل ہیں تو ہم مقارنت پر محمول کریں

یا جنس اور عدد محصور کے اعتبار سے وہ نص کی طرح ہے، اور عام باعتبار مجموع جنس اور عموم کے ظاہر کی طرح ہے تو وہ دونوں برابر ہیں۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ خاص باعتبار جنس کے نص کی طرح ہے اور عام باعتبار عموم کے ظاہر کی طرح ہے تو پھر بھی دونوں برابر ہیں۔ اسلئے کسی ایک کو اپنے معنیٰ حقیقی سے بغیر قرینہ کے نہیں پھیرا جائے گا۔
پھر خاص کو نص سے تشبیہ دے کر یہ واضح کیا گیا کہ خاص میں بہت کم احتمال پایا گیا ہے اور عام کو ظاہر سے تشبیہ دے کر یہ واضح کیا کہ اس میں احتمال زیادہ پایا جاتا ہے۔
قوله قلنا لما كان العام الخ :جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عام میں کثیر احتمال مجاز کا پایا جانا اس کے عموم کے مخالف نہیں کیونکہ عام کو عموم سے بغیر قرینہ صارفہ کے نہیں پھیرا جائے گا جیسے خاص میں کثرۃ احتمال مجازات سے اس کے خصوص میں کوئی فرق نہیں آتا۔
قوله ولانسلم ان التخصيص الخ ،یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا جواب ہے جو انہوں نے فرمایا عام میں تخصیص مشہور و معروف ہے یہ اس وقت درست ہے جب تخصیص سے مراد وہ ہو جو شبہ پیدا کرے حالانکہ امر اس طرح نہیں، حالانکہ مراد اس سے تخصیص ہے اس قید کے بغیر تو ہم کہتے ہیں اصل تخصیص کا مشہور ہونا بھی کس طرح ہے شیوع تو خود شبہ پیدا کرتا ہے۔
قوله يورث شبهة في العام شائع بلاقرينة :اس سے مراد بلا قرینۃ الخصوص ہے، بلا قرینۃ العموم مراد نہیں جیسا کہ لفظ عموم سے وہم ہوتا ہے کیونکہ جو لفظ عموم کیلئے وضع ہوا اس سے عموم کے قرینہ کا معدوم ہونا متصور نہیں۔

گے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

مصنف مزید وضاحت فرماتے ہیں :فعند الشافعي رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدرما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا.(التنقيح)

اى في القدر الذي تناوله العام والخاص ولايكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لايكون عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض.(التنقيح والتوضيح)

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام اور خاص کے تعارض کے وقت خاص کے ذریعے عام کو مختص کرلیا جائے گا۔(اس

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله واذا ثبت هذا، اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فأما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر أولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا.(التلويح)

جب یہ ثابت ہوگیا کہ عام ہمارے نزدیک قطعی ہے''امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے'' خاص اور عام کا تعارض یہ ہے کہ ایک دلالت کرے ثبوت حکم پر اور دوسرا دلالت کرے انتفاء حکم پر۔تعارض کی صورت میں دیکھا جائے ایک کا دوسرے سے متاخر ہونا معلوم ہے یا نہیں،اگر نہ معلوم ہو تو مقارنت پر محمول کریں گے،اگرچہ جائز ہے کہ واقع میں ایک متاخر ہونے کی وجہ سے ناسخ ہو اور دوسرا منسوخ ہو۔علامہ تفتازانی نے''وان جاز'' ذکر کیا ہے تو اس کے متعلق فرمایا کہ ہم نے جواز سے مقید کیا ہے کیونکہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ خاص واقع میں عام کے متصل ہو تو اس وقت وہ مخصص ہوگا ناسخ نہیں۔

قوله قليل ما هو :یعنی نفس کلمہ دلالت کرے گا قلت پر،قلیل پر تنوین تنکیر کی ہے تکثیر کا معنی دے رہی ہے۔ ابہامیت میں مبالغہ ثابت کیا گیا ہے،مطلب یہ ہے''ما هو في غاية القلة ''یعنی وہ بہت ہی زیادہ انتہائی درجہ قلت میں ہے۔

لئے کہ خاص قطعی ہونے کی وجہ سے عام پر راجح ہے اور عام ظنی ہے ان کے نزدیک اسلئے خاص کے عام کا حکم اتنی قدر میں باطل ہو جائے گا جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں تو تخصیص لازم آئے گی۔السید)

اور ہمارے نزدیک تعارض کا حکم اتنی قدر میں ثابت ہوگا جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں۔(تعارض کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو اگر جمع کرنا ممکن ہوا تو دونوں کو جمع کریں گے دونوں شبہات پر عمل کرتے ہوئے اگر آسانی ہوئی تو ورنہ کتاب میں تعارض کو سنت کی طرف پھیریں گے اور سنت میں تعارض کو قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف پھیریں ورنہ اصل پر ثابت رکھنا لازم ہوگا۔السید)

اور اگر عام متاخر ہوا تو خاص کو منسوخ کردے گا ہمارے نزدیک، اور خاص اگر متاخر ہوا تو پھر دیکھا جائے وہ متصل ہے یا متراخی، اگر متصل ہوا تو وہ عام کو خاص کردے گا، اور اگر متراخی ہوا تو ہمارے نزدیک خاص عام کو اتنی قدر منسوخ کردے گا جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں۔

واضح ہوا کہ خاص عام کیلئے کلی طور پر ناسخ نہیں بلکہ اتنی قدر کیلئے ناسخ ہے جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں۔جب خاص عام کیلئے ناسخ ہوگا تو عام مخصص نہیں ہوگا بلکہ باقی میں حکم قطعی ہوگا، یعنی اس عام کی طرح نہیں ہوگا جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو، کیونکہ مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی کا کلام ہی جاری ہے :واذا حمل علی المقارنة فعند الشافعی یخص العام بالخاص فی الواقع لأنه ظنی والخاص قطعی فلایثبت حکم التعارض وعندنا یثبت حکم التعارض فی القدر الذی تناوله الخاص والعام جمیعا لا فی القدر الذی تفرد العام یتناوله فان حکمه ثابت بلامعارض وسیجیٔ حکم تعارض النصین عند الجهل بالتاریخ مثال ذلک قوله تعالی والذین یتوفون منکم الآیة وقوله تعالی واولات الأحمال علی رأی علی رضی الله عنه فیثبت حکم التعارض فی الحامل المتوفی عنها زوجها لا فی الحامل المطلقة اذ لایتناولها الأول ولا فی غیر الحامل المتوفی عنها زوجها اذ لایتناولها الثانی.(التلویح)

جب مقارنت پر محمول کیا جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام کو واقع میں خاص کے ذریعے مختص کرلیا جاتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی ہے اور خاص قطعی ہے تو تعارض کے وقت حکم ثابت نہیں ہوگا۔اور ہمارے نزدیک اتنی قدر میں تعارض کا حکم ثابت ہوگا جتنی قدر کو خاص اور عام دونوں شامل ہیں، ہاں اتنی قدر جسے صرف عام شامل اس میں

20
20

حکم بغیر تعارض کے ثابت ہوگا، جب دونصوص میں تعارض ہواور تقدیم وتاخر کی تاریخوں سے جہالت حاصل ہوتو اس کا حکم آگے آئے گا۔

اس کی مثال اللہ تعالی کا ارشادگرامی ''والـذیـن یتوفون منکم الآیۃ ''اورارشاد باری تعالی''واولات الأحمال اجلھن ان یضعن حملھن ''ان آیات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک تعارض ہے اس لئے ان کے نزدیک تعارض کا حکم ثابت ہوگا اس عورت کے حق میں جو حاملہ ہواور اس کا خاوند فوت ہوجائے۔(تو آپ کے نزدیک ان میں تطبیق دی جائے گی ''ابعد الاجلین'' پرعمل ہوگا) لیکن حاملہ مطلقہ (طلاق یافتہ) میں تعارض نہیں کیونکہ اسے پہلے آیہ شامل نہیں،اورغیرحاملہ جس کا خاوند فوت ہوجائے اس میں بھی کوئی تعارض نہیں کیونکہ اسے دوسری آیہ شامل نہیں۔

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب ذکر فرماتے ہیں :فـان قیل کل من الآیتین عام، قلنا المراد بالخاص ھھنا الـخـاص بـالـنسبة الـی الـعـام بـأن تناول بعض افراده لا کلھا سواء کان خاصا فی نفسه أوعاما متنـاولا لشـیء آخرفیکون العموم والخصوص من وجه کما فی ھذا المثال أوغیرمتناول فیکون الـخـصـوص والـعـمـوم مـطـلـقـا کـما فی اقتلوا الکافرین ولاتقتلوا أھل الذمة فان علم التاریخ فـالـمتـأخـرامـا عام واما الخاص فعلی الأول العام ناسخ للخاص وعلی الثانی الخاص مخصص لـلـعـام ان کـان موصوفا به وناسخ له فی قدر ما تناولاه ان کان متراخیا عنه کما فی الآیتین علی رأی ابـن مسـعـود رضـی الله عنه فان قوله تعالی واولات الأحمال متراخ عن قوله تعالی والذین یتـوفـون فـمن حیث أنه عام من وجه خاص من وجه یکون مثالا لتأخرالعام عن الخاص وعکسه ویکون ناسخا لقوله تعالی والذین یتوفون فی حق الحامل المتوفی عنھا زوجھا.

اعتراض: مثال جودوآیتیں پیش کی گئی ہیں وہ دونوں عام ہیں،ایک کوعام اوردوسری کوخاص کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: خاص سے مراد یہاں خاص بنسبت عام کے ہے، عام بھی وہ مراد ہے جوبعض افراد کوشامل ہے نہ کہ کل کو، برابر خاص بنفسہ ہو یا عام ہوکسی اورچیز کو بھی شامل ہو، عام لفظوں میں بیان کردیا کہ یہاں عموم وخصوص من وجہ ہے اس لئے یہ مثال عام کے خاص سے متاخر ہونے کی بھی ہے اورخاص عام سے متاخر ہونے کی بھی مثال ہے۔

عموم وخصوص مطلق کی مثال جیسے''اقتلوا الکافرین ولاتقتلوا اھل الذمة''

اگرمتارضین کی تاریخوں کا علم حاصل ہوجائے تو متاخر عام ہوگا یا خاص، اگر عام متاخر ہوتو وہ خاص کیلئے ناسخ ہوگا، اوراگر خاص متاخر ہوتو وہ عام کیلئے ناسخ ہوگا اگراس کے متصل ہو، لیکن اگرمتراخی ہوتو اتنی قدر کیلئے ناسخ ہوگا جتنی

قدر کو دونوں شامل ہیں۔ جس طرح دونوں آیتوں میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "واولات الأحمال" متراخی ہے رب تعالی کے اس ارشاد سے "والذین یتوفون"

ان دونوں میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کہ ہے، ہر ایک من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے اس لحاظ پر "اولات الأحمال" کے متعلق یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ عام ہے اس حیثیت سے کہ متاخر ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ متاخر بحیثیت خاص کے۔

یہ آیت ناسخ ہے "والذین یتوفون" آیہ کے اس عورت کے حق میں جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو اور وہ عورت حاملہ ہو۔

علامہ تفتازانی ایک اور سوال وجواب ذکر کرتے ہیں:

فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لأن ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لايتناولها العام فلاينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في كل ما تناوله من حيث أنه خاص فلاحاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره.(التلويح)

اعتراض: عام متاخر کے ذریعے خاص کو متاخر کرنے کیلئے بھی لائق یہی تھا کہ اسے بھی مقید کیا جاتا اتنی قدر سے جتنی قدر دونوں کو شامل ہو، کیونکہ خاص کیلئے جائز ہے کہ ان افراد کو شامل ہو جن کو عام شامل نہ ہو تو وہ ان کے حق میں منسوخ نہیں ہوگا، جسطرح اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "والذین یتوفون" غیر حاملہ کے حق میں۔

جواب: جس حیثیت کو تم نے ذکر کیا ہے اس حیثیت سے وہ ہوتا ہی عام ہے خاص نہیں۔ اگر خاص ہوتا تو بعض افراد عام کو شامل ہوتا تو خاص مقدم عام کے ذریعے منسوخ ہو جاتا ہے جن کو عام شامل ہے اس لحاظ پر خاص ہے کہ وہ خاص کے افراد ہیں۔

اس لئے قید لگانے کی ضرورت نہیں، یہ اس وقت ضرورت در پیش آتی ہے جب یہ کہنا جائز ہوتا کہ عام کے متاخر سے بعض افراد خاص خارج ہیں، ایسا کہنا جائز نہیں۔ کیونکہ عام خاص کے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے لیکن خاص عام کے ہر فرد کو شامل نہیں ورنہ مساوات لازم آتی۔ البتہ عموم وخصوص من وجہ میں ہر ایک من وجہ خاص ہوتا ہے اور من وجہ عام۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **قوله حتى لايكون عاما مخصصا، تفريع على جعل الخاص المتراخي**

مصنف ذکر فرماتے ہیں:

فصل :قصر العام على بعض ما تناوله لايخلو من ان يكون بغير مستقل ، اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه والمستقل ما لايكون كذلك سواء كان كلاما أولم يكن، وهو اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحوانت طالق ان دخلت الدار، والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحوفى الأبل السائمة زكوة، والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحوقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحوفاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق.

فصل: عام کا قصر بعض ان افراد پر جن کو وہ شامل ہے، وہ خالی نہیں یا قصر غیر مستقل کے ذریعے ہوگا یا مستقل کے

ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجئ.

خاص جب متاخر ہواور متراخی ہوتو عام کیلئے مخصص نہیں ہوگا بلکہ ناسخ ہوگا، یہاں تک کہ عام کے وہ افراد جن کو خاص شامل نہیں ہوگا وہ قطعی ہوگا ظنی نہیں ہوگا،جسطرح خاص متاخر موصول ہوتو وہ مخصص ہوتا ہے،متراخی اس طرح نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فصل:قصر العام على بعض تناوله، تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهوانه ان يكون بغير مستقل أومستقل، والأول ليس بتخصيص بل ان كان بألا واخواتها فاستثناء وألا فان كان بان وما يؤدى مؤديها فشرط وألا فان كان بأى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحوفى الغنم السائمة الزكوة أوغيرها نحوجاء نى القوم اكثرهم فعلم أنه لاينحصرفى الأربعة، والثانى هوالتخصيص سواء كان بدلالة الفظ أوالعقل أوالحس أوالعادة أونقصان بعض

میر سید شریف فرماتے ہیں :قصر الشى على حال ،کا مطلب ہوتا ہے ایک چیز کا ایک حال پر ثابت ہونا کہ اس سے تجاوز نہ کرے۔

ذریعے، غیر مستقل جیسے استثناء، شرط، صفت اور غایۃ۔
غیر مستقل کی تعریف: غیر مستقل وہ کلام ہے جس کا تعلق صدر کلام سے ہو، اور بذاتہ تام نہ ہو۔
مستقل کی تعریف: مستقل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو برابر ہے کلام ہو یا نہ ہو۔

الافراد أو زيادته.(التلويح)

عام جن افراد کو شامل ہے ان میں سے بعض پر قصر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تخصیص ہے، اور احناف کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ قصر یا غیر مستقل سے ہوگا یا مستقل سے۔ پہلا یعنی غیر مستقل سے قصر تخصیص نہیں، بلکہ اگر قصر "الا" اور اس کے اخوات کے ذریعے ہو تو وہ استثناء ہے، ورنہ اگر ان شرطیہ یا اور کلمات شرط کے ذریعے ہو تو وہ شرط ہے ورنہ اگر "الی" کے ذریعے ہو یا کسی اور کلمہ کے ذریعے جو غایت کا معنی دے، تو اس کو کہا جائے غایۃ، ورنہ صفت۔ جیسے "فی الغنم السائمۃ زکوۃ" چرنے والی بھیڑ بکریوں میں زکوۃ ہے (یہاں "السائمۃ" صفت ہے جس کی وجہ سے قصر ہے) یا کوئی اور وجہ قصر پائی جائے، جیسے "جاء نی القوم اکثرھم" اس مثال میں لفظ اکثر نے قوم کے عموم کو مقصور

قولہ بغیر مستقل ای بکلام: کلام کا یہاں لغوی معنی لیا گیا ہے "ما یتکلم بہ" جو بھی انسان بولے۔ نحویوں کی اصطلاح والا معنی نہیں کیونکہ اسناد پر مشتمل نہیں ہوتی، اسی طرح استثناء یا صفت میں سے بعض بھی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتے۔

قولہ یتعلق بصدر الکلام: یہ بھی مطلق غیر مستقل کی تعریف ورنہ تعریف جامع نہیں رہے گی، کیونکہ نفس صدر کلام جیسے زید "زید قائم" میں غیر مستقل ہے لیکن صدر کلام سے متعلق نہیں بلکہ یہاں بیان مراد ہے۔

مصنف نے غیر مستقل کی مثالیں دیں: استثناء، شرط، صفت اور غایۃ۔

استثناء عام کو بعض افراد پر مقصود کردے گا جیسے "لہ علی الف درھم الا خمسمائۃ" میں استثناء کی وجہ سے قرض پانچ صد درہم میں منحصر ہو گیا۔

شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور (منحصر) کردے گی، یہ اس وقت ہے جب شرط مؤخر ہو، جیسے کوئی شخص کہے "انت طالق ان دخلت الدار" پہلے وقوع منجز تھا لیکن جب متصل ہی شرط ذکر کر دی تو دخول دار تک معلق ہو گئی۔

صفت قصر کرے گی جس میں وہ صفت پائی گئی، جیسے "فی الابل السائمۃ زکوۃ" چرنے والے اونٹوں میں زکوۃ ہے۔ حکم زکوۃ منحصر ہو گیا چرنے والے اونٹوں پر، گھر چارہ کھلانے والے اونٹوں کی زکوۃ نہیں۔

مصنف مستقل کے ذریعے قصر عام کا بیان کرتے ہیں:

أو بمستقل وهو اى القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شئ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل، وأما الحس نحو وأوتيت من كل شئ واما العادة نحو لاياكل راسا يقع على المتعارف، وأما كون بعض الأفراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا عطف على قوله

کردیا، اسی سے معلوم ہوگیا کہ غیر مستقل سے قصر چار میں منحصر نہیں۔

دوسری قسم قصر کی یعنی مستقل کے ذریعے قصر تخصیص ہے، برابر ہے وہ قصر دلالت لفظ (یعنی کلام) سے ہو یا عقل سے یا حس سے یا عادت سے یا بعض افراد کے نقصان سے ہو یا بعض افراد کی زیادتی کی وجہ سے ہو۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :

وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه، لايقال أنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاء نى الا زيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجهل نحو لاتكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولايكون زيدا لأنه كلام تام، لأنا نقول المراد بصدر الكلام ما

غایۃ قصر ثابت کرے گی ان بعض پر جن کی غایۃ حد ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "اتموا الصيام الى الليل" مکمل کرو روزے رات تک، اس لئے رات روزہ رکھنے کے حکم سے خارج ہے کیونکہ یہ غایۃ امتداد ہے، اور مثال "فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق" وضو میں ہاتھ کو دھونے کی حد کہنیاں ہیں لیکن کہنیاں دھونے میں داخل ہیں کیونکہ یہ غایۃ اسقاط ہے۔

میر سید فرماتے ہیں "اما الحس اى العلق" حس سے مراد عقل ہے۔ واضح ہوا کہ مراد حواس ظاہرہ نہیں، تقریبا حواس باطنہ مراد ہیں۔

یا غیر کلام عادت ہوگی جس سے عام کو مقصور کیا جائے گا، جیسے کوئی قسم اٹھائے "لاياكل راسا" وہ سر نہیں کھائے گا

ناقصا ای و أما کون بعض افراده زائدا کالفاکهة لاتقع علی العنب.

یا عام کو قصر کیا جائے گا مستقل سے، اور وہ مستقل سے قصر تخصیص ہے، وہ یا کلام کے ذریعے ہوگا یا غیر کلام کے ذریعے، وہ غیر کلام یا عقل ہے یا حس ہے یا عادت ہے وغیرہ۔

وھو اما العقل: میں ھو ضمیر غیر کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی غیر کلام یا عقل ہے جیسے کہا جائے "خالق کل شئ" ہر چیز کا

ھو متقدم فی الاعتبار سواء قدم فی الذکر أو أخر و لایخفی أنه لابد من اعتبار الشیء اولا ثم اخراج البعض منه أو تعلیقه وقصره علی بعض التقادیر والمراد بالکلام الغیر التام ما لایفید المعنی لو ذکر منفردا والجهل الوصفیة، والاستثناء بمثل لیس زیدا و لایکون زیدا کذلک لاحتیاجها الی مرجع الضمیر. (التلویح)

مصنف نے غیر مستقل کی تفسیر بیان کی ہے کہ وہ کلام ہو جس کا تعلق صدر کلام سے ہو، اور وہ تام بذاتہ نہ ہو۔

اعتراض: مصنف کی یہ تعریف شامل نہیں اس شرط کو جو جزاء پر مقدم ہو، اسی طرح اس استثناء کو شامل نہیں جو مستثنی منہ پر مقدم ہو، شرط مقدم کی مثال جیسے "ان دخلت الدار فانت طالق" مستثنی مقدم کی مثال "ما جاء نی الا زیدا احد"

مصنف کی تعریف کا ان دونوں کو شامل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق کلام کے آخر سے ہے یہ کہ صدر سے، اسی طرح مصنف کی تعریف شامل نہیں وصف بالجہل کو جیسے کہا جائے "لاتکرم رجلا ابوه جاهل" اور مصنف کی تعریف استثناء بمثل لیس زیدا ولا یکون زیدا کو شامل نہیں اسلئے کہ یہ کلام تام ہیں۔

تو اس سے مراد عادت کے مطابق وہ سر ہوں گے جو بازار میں بیچے جاتے ہوں اور تنور میں بھونے جاتے ہوں، چڑیا، کبوتر، وغیرہ کا سر مراد نہیں ہوگا۔

یا بعض افراد کا ناقص ہونا قصر ثابت کرے گا: یعنی لفظ کا اطلاق بعض اور افراد پر اولی ہوگا ناقص پر اطلاق نہیں ہوگا، جیسے کہا جائے "کل مملوک لی حر" میرا ہر مملوک آزاد ہے، یہ مکاتب کو شامل نہیں، یعنی مکاتب غلام اس کلام سے آزاد نہیں ہوگا، اس کا نام مشکک رکھا جائے گا۔

یا بعض افراد کا زائد معنی پر مشتمل ہونا قصر ثابت کرے گا: أو زائدا، کا عطف "ناقصا" پر۔ مطلب یہ ہے "واما کون بعض افراده زائدا" یا بعض افراد کا زائد ہونا قصر ثابت کرے گا، جیسے کوئی شخص کہے "لایاکل فاکهة" وہ فاکہہ نہیں کھائے گا تو انگور کھانے سے حانث نہیں ہوگا، لیکن یہ خیال رہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علاقہ میں انگور بطور غذا

خالق، اس سے اللہ تعالی مخصوص ہے اسلئے کہ خلق کا معنی ہے عدم کے بعد ایجاد یہ قدیم میں ممتنع ہے، یہ یقینی بات ہے کہ اللہ تعالی اپنے آپ کا خالق نہیں، کیونکہ وہ قدیم ہے مخلوق نہیں۔

اور بچے (نابالغ) اور مجنون کا خطابات شرع سے مخصوص ہونا اسی قبیلے سے ہے، یعنی عقل سے معلوم ہے کہ وہ خطابات شرع کے مکلف نہیں۔

مستقل غیر کلام کبھی حس ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالی "واوتیت من کل شی" ہدہد نے سلیمان علیہ السلام کو بلقیس کے متعلق بتایا کہ "اسے ہر چیز دی گئی" لیکن یہاں حس سے معلوم ہے کہ اسے بعض چیزیں ہاتھی، درندے وغیرہ نہیں دیئے گئے تھے۔

جواب: صدر کلام سے مراد وہ ہے جو اعتبار میں مقدم ہو برابر ہے کہ ذکر میں مقدم ہو یا مؤخر ہو، اور مخفی نہیں کہ ضروری ہے ایک چیز کا اعتبار پہلے کیا جائے پھر بعض کو اس سے نکالا جائے، یا اسے معلق کیا جائے اور بعض تقادیر پر اسے مقصور کیا جائے۔

اور کلام غیر تام سے مراد جو معنی کا فائدہ نہ دے جبکہ اسے منفرد ذکر کریں۔ اور جہالت کو وصفیت سے نکالنا درست نہیں، جہالت بھی وصف ہے، وصف عام خواہ اس میں اچھائی کا ذکر ہو یا برائی کا۔

لیس زیدا، اور لا یکون زیدا، سے استثناء ضمیر کا محتاج ہونے کی صورت میں غیر مستقل کی حیثیت میں ہے۔

اعتراض وجواب علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

فان قلت لامعنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولايدل فى البعض الآخر لانفيا ولااثباتا حتى لوثبت ثبت بدليل آخر ولوانعدم انعدم بالعدم الأصلي، وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهوان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هومذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم

استعمال ہوتا تھا اسلئے آپ نے یہ فتوی دیا اور صاحبین کے علاقہ میں انگور بطور تلذذ استعمال ہوتا تھا اس لئے انہوں نے حانث ہونے کا فتوی دیا ہے ہمارے علاقہ میں بھی بطور تلذذ استعمال کیا جاتا ہے، صاحبین کے قول پر ہی فتوی دیا جائے گا۔

علی تقدیر وساکت علی سائر التقادیر حتی ان مجرد الجزء بمنزلة انت من انت طالق ولیس هو مفیدا للحکم علی جمیع التقادیر فحین علق بالشرط لم یفد ذلک فکانه قصره علی البعض وکذا الکلام فی الاستثناء علی ما سیجی، فان قیل جعل المستقبل ههنا مخصصا من غیر فرق بین المتراخی وغیره وقد سبق ان المتراخی نسخ لاتخصیص، قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول النسخ فلایقید بعدم التراخی ولهذا یقال النسخ تخصیص وقد یطلق علی ما یقابله وهو المقید بعدم التراخی والقول بان التخصیص لایطلق الا علی غیر المتراخی یوجب بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنة والاجماع وتخصیص بعض الآیات بالبعض مع التراخی.

اعتراض: قصر کا حکم سوائے اس کے نہیں مگر یہ کہ حکم بعض کیلئے ثابت ہو اور بعض سے نفی ہو، یہ قول تو صفت اور شرط کا مفہوم مخالف ہے، حالانکہ وہ ہمارے مذہب کے مخالف ہے۔

جواب: یہاں مراد یہ ہے کہ یہ دلالت کرتا ہے بعض میں حکم کے ثبوت پر اور دوسرے بعض پر اور دوسرے بعض پر دلالت نہیں کرتا نہ نفی کے طور پر اور نہ اثبات کے طور پر، یہاں تک کہ اگر ثابت ہو تو اور دلیل سے ثابت ہوگا اور اگر نفی ہو یعنی منعدم تو وہ عدم اصلی سے معدوم ہوگا۔

اسی سے ایک اور سوال کا جواب سمجھ آجائے گا: وہ سوال یہ ہے کہ شرط کا بعض تقادیر پر قصر کیلئے آنا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ شرط و جزاء کلام واحد ہیں جو ایک تقدیر پر حکم واجب کرتی ہیں اور باقی تقادیر پر ساکت ہیں یہاں تک کہ فقط جزاء کا درجہ یہ ہے جو ''انت طالق'' میں ''انت'' کا ہے یہ جمیع تقادیر میں مفید حکم نہیں، اور شرط کا تعلیق و قصر کیلئے بعض پر آنا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

پچھلے سوال کا جواب ہی اس کا جواب ہے کہ شرط کے ساتھ جزاء کا بھی اعتبار ہے، اگرچہ ذکر صرف شرط کا کیا ہے۔

ایک اور جواب یہ ہے: جب تک شرط کا ذکر نہیں تو کلام جمیع تقادیر کا فائدہ دے رہی تھی اور اس کے ساتھ شرط کو ذکر کیا تو تعلیق شرط کی وجہ سے جمیع تقادیر کا جب فائدہ باقی نہ رہا تو گویا بعض پر قصر کر دیا گیا، یہی کلام استثناء میں بھی ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

اعتراض: مستقل کو یہاں مطلقا مخصص کہا گیا ہے، تراخی، غیر تراخی کا فرق نہیں کیا گیا، حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ تراخی نسخ ہے، تخصیص نہیں۔

جواب: تخصیص کبھی بولا جاتا ہے اس پر بھی جو نسخ کو شامل ہوتا ہے عدم تراخی سے مقید نہیں کیا جاتا، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے نسخ تخصیص ہے، اور کبھی تخصیص نسخ کے مقابل پر بولا جاتا ہے وہ عدم تراخی سے مقید کیا جاتا ہے۔

اور یہ کہنا کہ تخصیص کا اطلاق نہیں ہوتا مگر غیر متراخی پر ہی، تو اس قول سے تو کثیر مقامات میں قوم کے کلام کا بطلان لازم آئے گا، مثلاً یہ کہا جاتا ہے تخصیص الکتاب بالسنة والاجماع وتخصیص بعض الآیات بالبعض مع التراخی۔(اس تخصیص سے مراد اگرچہ نسخ ہے لیکن اطلاق اس پر تخصیص کا ہے)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

قوله واما الحس فيه تسامح لأن المدرک بالحس هو ان له كذا و كذا واما انه ليس له غير ذلک فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى "واوتيت من كل شئ" رد على من زعم ان التخصيص لايجرى في الخبر كالنسخ.(التلويح)

عقل کے بعد حس کا ذکر مسامحت پر مبنی ہے، کیونکہ مدرک بالحس سے مراد زیادہ طور پر حواس ظاہرہ سے جن کا ادراک ہوان پر بولا ہو جاتا حالانکہ یہاں اس طرح نہیں، حس سے مراد بھی سوائے عقل اور کوئی چیز مراد نہیں، اور اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "واوتيت من كل شي" بطور مثال بیان کرنے سے ان لوگوں کا رد مقصود ہے جنہوں نے گمان کیا کہ بیشک تخصیص خبر میں جاری نہیں ہوتی جس طرح نسخ جاری نہیں، کیونکہ یہ خبر ہے اور تخصیص پائی گئی ہے۔

قوله واما العادة فلوحلف لاياكل رأسا، فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وعما برأس الغنم خاصة.(التلويح)

کبھی مستقل، غیر کلام عادت ہوگی جو عام کو بعض میں مخصص کر دے گی، جیسے کوئی شخص قسم اٹھائے "لاياكل رأسا" وہ سر نہیں کھائے گا، اگرچہ عرف میں ہر حیوان کے سر کو "رأس" ہی کہا جاتا ہے، لیکن عادۃ معلوم ہے کہ قسم میں ہر سر مراد نہیں ہے، اس لئے چڑیا اور مکڑی وغیرہ کے سر کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے خاص کیا جائے گا اس سر سے جو تنور میں بھونا جائے اور بھونا ہوا بیچا جائے۔

تنبیہ: قسموں کا تعلق ہوتا ہے عرف سے اس لئے باعتبار زمانے یا باعتبار مکانات کے تبدیل ہونے کے احکامات بھی

تبدیل ہوتے رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ پہلے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس قسم کا تعلق گائے، بھیڑ وبکری اور اونٹ کے سر سے بیان فرمایا، جب اونٹ کے سر کا تنور میں بھوننے اور بیچنے کا رواج ختم ہوگیا تو آپ نے صرف گائے اور بھیڑ وبکری کے سر کا ذکر کیا۔

صاحبینؒ کے زمانے میں جب گائے کے سر کا بھوننا اور بیچنا بھی ختم ہوگیا تو انہوں نے صرف بھیڑ، بکری کے سر کا ذکر کیا۔

قوله ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لايستوى فيه جميع المراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب أوبالأولوية أوبالتقدم والتاخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشكك الناظرانه من قبيل المشترك أوالمتواطى اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فى الافراد فلوقال كل مملوك لى فهوحرلايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لأنه يملك رقبة لايدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولايملك المولى استكسابه ولا وطئ المكاتبة بخلاف المدبروأم الولد.(التلويح)

مصنف نے بیان کیا کہ کبھی عام کو قصر کیا جاتا ہے کہ بعض افراد ناقص ہوتے ہیں، اسلئے لفظ بعض پر اولی طریقہ پر جاری ہوتا ہے اور بعض پر اولی طریقہ پر نہیں جیسے ''کل مملوک لی فھو حر'' کا اطلاق مکاتب پر نہیں ہوتا، اس کا نام رکھا جاتا ہے ''مشکک''۔

علامہ تفتازانی اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ لفظ ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس میں جمیع افراد برابر نہیں، بلکہ شدت وضعف کا ان میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسے مملوک کا اطلاق قن (کامل غلام) پر اشد ہے، اور مکاتب پر غیر اشد، اور کبھی اولویت کا اور کبھی تقدم وتأخر کا فرق کیا جاتا ہے جیسے وجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر۔

اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے اس لئے کہ ناظر کو شک میں ڈالتی ہے کہ یہ کئی معانی میں مشترک ہے یا متواطی، متواطی اسے کہا جاتا ہے جو کہ ایک معنی کیلئے وضع ہو اور سب افراد پر برابر بچی آئے۔

مصنف کی مثال کی وضاحت: جب کوئی کہے ''کل مملوک لی فھو حر'' تو مکاتب اس میں داخل نہیں کیونکہ اس کے ملک میں نقصان ہے، اسلئے کہ اس کا مالک اس کا رقبۃ مالک ہے، یداً مالک نہیں، اسلئے کہ وہ اپنی کمائی کا خود مالک ہے، اس کی کمائی کا اس کا مولی مالک نہیں، اسی طرح مکاتبہ سے مولی وطی بھی نہیں کرسکتا، بخلاف مدبر اور ام ولد کے ان کا مولی مالک رقبۃ بھی اور یداً بھی، مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا بھی جائز ہے، اس لئے مولی کی موت تک وہ کامل مملوک ہیں، اور وہ ''کل مملوک لی فھو حر'' کہنے سے آزاد ہوجائیں گے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ففی غیر المستقل ای فیما اذا کان الشیء الموجب لقصر العام غیر مستقل هو ای العام حقیقة فی الباقی لأن الواضع وضع اللفظ الذی استغنی منه للباقی وهو ای العام حجة بلاشبهة فیه ای فی

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب ذکر کرتے ہیں:

فان قیل فکیف تتأدی الکفارة بالمکاتب دون المدبر وأم الولد، قلنا لأن ذلک باعتبار الرق وهو فی المکاتب کامل لأنه عبد ما بقی علیه درهم والکتابة محتملة للفسخ واشتراط الملک انما هو ما یصلح به التحریر وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فیهما ناقص لأن ما ثبت فیهما من جهة العتق لایحتمل الفسخ، ولو حلف لایأکل فاکهة ولانیة له لم یحنث بأکل العنب والرطب والرمان عند أبی حنیفة رحمه الله لأن کلا منهما وان کان فاکهة لغة وعرفا الا ان فیه معنی زائدا علی التفکه ای التلذذ والتنعم وهو الغذائیة وقوام البدن به فبهذه الزیادة یخص عن مطلق الفاکهة. (التلویح)

اعتراض: کفارہ مکاتب غلام سے ادا ہو جاتا ہے، اور مدبر وام ولد سے ادا نہیں ہوتا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: کفارہ ادا ہونے کا دارومدار باعتبار رق (پائیدار مملوکیت) کی وجہ سے وہ مکاتب میں کامل ہے اسلئے کہ مکاتب پر ایک درہم بھی باقی رہ جائے تو وہ عبد ہی رہتا ہے، اور کتابت کو فسخ کرنا بھی جائز ہے، بخلاف مدبر اور ام ولد کے ان میں رق ہونا ناقص (ناپائیدار) ہے، کیونکہ ان کا موت کے وقت آزاد ہونا یقینی ہے، اسلئے ان میں کامل رقیت نہیں اور ان کا مدبر ہونا اور ام ولد ہونا قابل فسخ بھی نہیں۔

تنبیہ: مملوک ہونے میں کمال یداً اور رقبۃً مملوکیت کا ہے، اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہے۔

رقیت میں کامل ہونے کا دارومدار پائیدار اور ناپائیدار ہونے سے ہے وہ مکاتب میں کامل ہے۔

بعض افراد میں زیادتی کی وجہ سے تخصیص کی مثال: اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ "لایأکل فاکهة" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو انگور اور کھجور اور انار کھانے سے حانث نہیں ہوگا اگر چہ ہر ایک ان میں سے لغت اور عرف کے لحاظ پر فاکهة ہیں مگر ان میں تفکہ (تلذذ وتنعم) سے زائد معنی غذائیت بھی ہے جس سے قوام بدن حاصل ہوتا ہے تو یہ زیادتی انہیں مطلق فاکهہ سے خاص کرتی ہے۔

الباقی وهذا اذا کانت الاستثناء معلوما اما اذا کان مجهولا فلا وفی المستقل کلاما أوغیرہ ای فیما اذا کان القاصر مستقلا ویسمی هذا تخصیصا سواء کان المخصص کلاما أوغیرہ مجاز ای لفظ العام مجاز فی الباقی بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض من حیث القصر ای من حیث أنه مقصور علی الباقی حقیقة من حیث التناول ای من حیث ان لفظ العام متناول للباقی یکون حقیقة فیه علی ما یأتی فی فصل المجاز ان شاء الله تعالی.

جب ایک چیز موجب ہو عام کے قصر غیر مستقل کے ذریعے تو وہ عام باقی میں حقیقت ہوگا اس لئے کہ واضع نے لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا ہے اس کی وجہ سے باقی مستغنی ہے خود بخود حقیقت ثابت ہے، اور وہ عام بلاشبہ باقی میں حجت ہوگا، یہ اسی وقت ہوگا جب مستثنیٰ معلوم ہے، لیکن جب مجہول ہو تو حجت نہیں ہوگا۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قولہ ففی غیر المستقل اختلفوا فی العام الذی اخرج منه البعض هل هو حقیقة فی الباقی ام مجاز فالجمهور علی أنه مجاز، وقالت الحنابلة حقیقة، وقال أبوبکر الرازی حقیقة ان کان الباقی غیر منحصر ای له کثرة یعسر العلم بقدرها والا فمجاز، وقال أبوالحسن البصری حقیقة ان کان بغیر مستقل من شرط أوصفة أواستثناء أوغایة ومجاز ان کان بمستقل من عقل أوسمع، وقال القاضی أبوبکر حقیقة ان کان بشرط أواستثناء لاصفة وغیرها، وقال القاضی عبدالجبار حقیقة ان کان بشرط أوصفة لا استثناء وغیرہ، وقیل حقیقة ان کان بدلیل لفظی اتصل أوانفصل وقال امام الحرمین حقیقة فی ما تناوله مجاز فی الاقتصار علیه. (التلویح)

وہ عام جس سے بعض کو نکال کر قصر کیا جائے غیر مستقل کے ذریعے تو اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ باقی میں حقیقت ہے یا مجاز، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ باقی میں مجاز ہے، حنابلہ نے کہ باقی میں حقیقت ہے، ابوبکر رازی جصاص نے کہا ہے کہ اگر باقی غیر منحصر ہوں یعنی اسے کثرت حاصل ہو کہ اس کی قدر (مقدار) کا علم مشکل ہو تو حقیقت ورنہ مجاز، ابوالحسن بصری نے فرمایا اگر قصر ہو غیر مستقل یعنی شرط یا صفت یا استثناء یا غایت کے ذریعے تو حقیقت اور اگر قصر ہو مستقل یعنی عقل یا سمع کے ذریعے تو مجاز ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی نے کہا اگر قصر غیر مستقل یعنی شرط یا استثناء کے ذریعے ہو تو حقیقت ہے لیکن صفت وغایت وغیرہ کے ذریعے قصر ہو تو حقیقت نہیں، قاضی عبدالجبار نے کہا

اور مستقل میں کلام ہو یا غیر کلام ہو مجاز ہوگا، جب قاصر مستقل ہو تو اس کا نام تخصیص ہوگا برابر ہے مخصص کلام ہو یا غیر کلام ہو تو باقی میں لفظ عام مجاز ہوگا بطریق کل کا نام بعض پر مقصور ہونے کے، لیکن حقیقت ہوگا اس لحاظ پر لفظ عام باقی کو شامل ہے بطور حقیقت، مجاز کی بحث میں اس کا ذکر آئے گا ان شاء اللہ۔

اگر شرط یا صفت کے ذریعے قصر ہو تو باقی میں حقیقت ہے لیکن استثناء وغیرہ سے قصر ہو تو باقی میں حقیقت نہیں، اور بعض نے کہا اگر دلیل لفظی کے ذریعے قصر ہو خواہ وہ متصل ہو یا منفصل تو حقیقت ہے اور امام الحرمین نے کہا حقیقت ہے جن کو وہ عام شامل ہے اور مجاز ہے جن پر وہ مقصور ہے۔

علامہ تفتازانی مصنف کے مختار اور اس پر بحث کا ذکر کرتے ہیں:

واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له، اما الاول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي. (التلويح)

مصنف کا مختار یہ ہے کہ بعض کو اگر غیر مستقل کے ذریعے نکالا گیا تو صیغہ عام باقی میں حقیقت ہے، اور اگر مستقل کے ذریعے نکالا گیا تو مجاز ہے باقی میں بحیثیت مقصور ہونے لیکن حقیقت ہے بحیثیت شامل ہونے کے، لیکن پہلی صورت کہ لفظ جس سے بعض کو نکالا گیا استثناء یا صفت، یا شرط یا غایت کے ذریعے تو باقی کیلئے وہ موضوع ہے، مثلا جس نے کہا "عبیدہ احرار الا سالما" اس کے غلام آزاد ہیں مگر سالم۔ تو اس کے عبید میں سے سالم کو نکالا گیا ہے اور باقیوں کیلئے وضع ہے۔

علامہ تفتازانی کا کلام جاری ہے:

وفيه نظر لأنه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجئ في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد الوضع النوعي بمعنى أنه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز ايضا كذلك على ما سيجئ وقد صرح في بحث

الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بأنه مجاز فيه هذا.(التلويح)

اوراس میں نظر ہے :اس لئے کہ اگر مراد وضع شخصی ہو یعنی یہ لفظ وضع کیا گیا ہے مجموع کیلئے عندالاطلاق اور باقی کیلئے استثناء وغیرہ کے وقت ہوگا تو یہ قول ممنوع ہے، ورنہ مشترک ہوگا جس کا ذکر استثناء کی بحث میں آئے گا، بیشک مستثنی منہ شامل ہوتا ہے مجموع کو، اور استثناء منع کرتا ہے مستثنی کے داخل ہونے کے حکم میں۔

اور اگر مراد وضع نوعی ہو اس معنی پر کہ واضع سے ثابت ہے کہ جب لفظ استثناء وغیرہ سے ملایا جائے گا تو اس کا معنی ہوگا باقی تو لفظ اس سے حقیقت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجاز بھی اسی طرح ہے عنقریب اس کا ذکر آئے گا، تحقیق استثناء کی بحث میں تصریح کی گئی ہے جو حضرات اس کے مجاز ہونے کے قائل ہیں وہ اس طرف گئے ہیں کہ مستثنی منہ استعمال ہوتا ہے باقی میں اور استثناء اس پر قرینہ ہوتا۔

"هذا" اى خذ هذا" اسے یاد کیجئے۔

علامہ تفتازانی ایک فائدہ جلیلہ بیان کرتے ہیں:

ولننبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره الف أوياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة، وكل اسم غيرالى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل كالمستثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لولم

يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام قرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الأصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الأول من النوعي فلفظ الأسود في مثل قولنا ركبت الأسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له فليتدبر. (التلويح)

ہم تمہیں ایک فائدۂ جلیلہ پر متنبہ کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ وضع نوعی کبھی ایک قاعدہ سے ثابت ہوگی، وہ قاعدہ دلالت کر رہا ہوگا کہ ہر لفظ جو اس طرح کی کیفیت رکھتا ہوگا وہ متعین ہوگا کہ دلالت کرے بذاتہ معنی مخصوص پر جس کی وجہ سے اس کا حکم ہر جگہ ثابت ہوگا جہاں وہ قاعدہ پایا جائے گا۔

مثال کے طور پر ہر وہ اسم جس کے آخر میں الف ماقبل مفتوح نون مکسور ہو یا ماقبل مفتوح اور نون مکسور ہو وہ دو پر دلالت کرے گا، یعنی تثنیہ کا صیغہ جہاں بھی ہو وہ حکم دو پر مرتب ہوگا۔

اور ہر وہ اسم جو اس طرح نہیں ہوگا جیسے رجال، مسلمون، مسلمات۔ یہ اس کے تمام افراد پر دلالت کرے گا، اور ہر وہ جمع جو معرف باللام ہوگی وہ بھی اپنے تمام افراد پر دلالت کرے گی۔

اسی قبیلہ سے باب حقیقت ہے: وہ الفاظ جو موضوعات شخصیہ کیلئے ہیں باعیا نہا وہ ان پر ہی دلالت کریں گے۔ اکثر حقائق کا یہی مطلب ہے جیسے مستثنیٰ، مجموع، مصغر، منسوب، عامۃ الافعال، مشتقات اور مرکبات وغیرہ، حاصل کلام یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جو اپنی ہیئت سے معنی پر دلالت کرے گا وہ اسی قبیلے سے ہوگا کہ اس کے معنی حقیقی پر حکم مرتب ہوگا۔

کبھی اس قاعدہ جو معنی متعین پر دلالت کر رہا ہوگا سے قرینہ مانعہ صارفہ پایا جائے گا تو معنی مجازی لیا جائے گا، مجاز کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ حقیقی معنی سے متجاوز ہوتا ہے، مجازی معنی پر دلالت ہی قرینہ کرتا ہے جو حقیقی معنی سے پھیر کر مجازی معنی کی طرف لے جاتا ہے۔

فالوضع عند الاطلاق: یعنی وضع عند الطلاق مراد اس سے ایک لفظ کو معنی بنفسہ کیلئے معین کرنا ہے برابر ہے کہ وہ تعیین اس طرح ہو کہ ایک لفظ کو ایک معنی کیلئے علیحدہ کر کے معین کر دیا جائے یا کہ اسے ایک قاعدہ میں درج کر لیا جائے

جو قاعدہ اس کی تعیین پر دلالت کر رہا ہے۔

حقیقت ومجاز میں جس وضع کا ذکر ہے اس سے مراد بھی وضع ہے جو شخص کو بھی شامل ہے اور وضع نوعی کی قسم اول کو بھی شامل ہے۔

رکبت اسودا: میں اسود جمع ہے اسود کی، جب اس کا معنی بہادری لیں جو غیر ماوضع لہ میں استعمال ہے تو اس لحاظ پر مجاز ہے، اگر حیثیت تبدیل کر کے یوں کہا جائے اسود جمع ہے جو عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں ارادہ عموم کا پایا گیا ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ یہ ماوضع لہ میں استعمال ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

وأما الثاني فلأنه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لايوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجئ في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين، وفيه نظر لأن ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة. (التلويح)

مصنف کے مختار میں دو صورتوں کا ذکر کیا گیا تھا کہ بعض کا نکالا جائے غیر مستقل سے تو صیغہ عام حقیقت ہے باقی میں، اسے ابھی تک بیان کیا گیا ہے۔

اب دوسری صورت کا بیان ہے کہ اگر بعض کو مستقل کے ذریعے نکالا جائے تو وہ باقی میں مجاز ہے اس لحاظ پر کہ اس کا اقتصار اسی پر ہے، اور حقیقت ہے اس لحاظ سے کہ یہ اسے شامل ہے یعنی جس طرح تخصیص سے پہلے شامل تھا اسی طرح باقیوں کو تخصیص کے بعد بھی شامل رہے گا۔

تناول میں کوئی تغیر نہیں یہ بعض مراد نہ لینے کے باوجود باقیوں پر جاری ہے، جب تناول یعنی شمول باقی میں تبدیل نہ ہوا تو اس حیثیت سے حقیقت ہے۔

عنقریب فصل مجاز میں آئے گا کہ ایک لفظ بنسبت ایک معنی کے حقیقت ہے اور دوسرے اعتبار سے مجاز ہے، مطلب یہ ہے کہ دو مختلف حیثیات کے لحاظ پر احکام مختلف ہیں۔

اس میں نظر ہے: اس لئے کہ یہ ہے باعتبار دو وضع کے، لیکن ایک وضع کے لحاظ پر یہ معنی بالفس موضوع لہ ہوگا تو لفظ حقیقت ہوگا یا غیر موضوع لہ ہوگا تو مجاز ہوگا۔ ہاں البتہ اگر صیغہ عموم ہو کل کیلئے وضع کیا گیا ہو اور بعض کیلئے بھی وضع ہے اشتراک کی وجہ سے البتہ اس کا استعمال باقیوں میں مجاز ہوگا اس حیثیت سے کہ وضع تو کل کیلئے ہے، اور حقیقت ہوگا باعتبار بعض کی وضع کے کیونکہ وہ بعض کیلئے بھی وضع ہے۔

اگر وضع صرف استغراق کیلئے ہو تو باقیوں پر اطلاق مجاز ہوگا۔

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

لایقال مراده ان هذا النوع من المجازاعنی اطلاق الکل علی البعض حقیقة قاصرة علی ما هومصطلح فخرالاسلام رحمه الله ما وعده المصنف وقد یجاب بأن الباقی لیس نفس المضوع له الا ان اللفظ انما یکون مجازا فیه اذا کانت ارادته باستعمال ثان ولیس کذلک بل بالاستعمال الأول وانما طرأ علیه عدم ارادة البعض وهولایوجب التغییرفی الاستعمال فکما ان تناول العبید لغیرسالم لیس بطریق المجازعند عدم اخراجه وکذا عند اخراجه وعلی هذا یکون المقصورعلی البعض بغیرالمستقل ایضا حقیقة فی الکل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول فی الحکم علی ما اختاره فی فصل الاستثناء.(التلویح)

اعتراض: مجاز کی یہ نوع جو تم نے بیان کی ہے کہ اطلاق کل کا بعض پر مجاز ہے، اسے مجاز نہ کہا جائے بلکہ حقیقت قاصرہ کہا جائے جیسے فخر الاسلام نے بیان کیا ہے۔

جواب نمبر ۱: فخر الاسلام رحمہ اللہ نے جو بیان کیا ہے اس معنی کے لحاظ پر حقیقت مطلق مجاز کے مقابل نہیں اور نہ ہی اس کی طرف اشارہ فصل مجاز میں۔ راقم نے نزدیک آسان بات یہ ہے کہ حیثیات کا فرق ہے، جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وضع کیلئے ہے اور اطلاق بعض پر ہے تو مجاز ہے اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ جب کل کیلئے وضع ہے تو اس کے ضمن میں بعض کیلئے بھی وضع ہے تو اس صورت میں بعض پر اطلاق حقیقت قاصرہ ہے۔

جواب نمبر ۲: جو باقی رہ جاتا ہے تخصیص کے بعد وہ نفس موضوع لہ نہیں، مگر یہ کہ لفظ اس میں مجاز ہوگا جبکہ اس کے

استعمال ثانی کا ارادہ کیا جائے گا۔

لیکن اس جواب کا رد کیا گیا ہے اس طرح نہیں جو بیان کیا گیا ہے بلکہ استعمال اول (یعنی مراد کل لینے) سے اس پر بھی جاری ہوتا ہے کہ مراد بعض نہیں اور نہ ہی استعمال میں کوئی تبدیلی جاری ہوتی ہے۔ جیسے کہ پہلے مثال دی گئی جیسے کوئی شخص کہے "عبیدہ احرار الا سالما" عبید کا لفظ غیر سالم کو شامل ہے لیکن بطریق مجاز نہیں خواہ اس میں متعدد سے اخراج کا لحاظ کریں یا نہ کریں۔

اسی میں یہ حکم ہے کہ بعض پر مقصور بغیر مستقل کے بھی حقیقت ہے کل میں باعتبار تناول (شامل ہونے) کے۔ اگرچہ بعض کو دخول حکم سے نکالا گیا ہے جیسے مصنف نے فصل استثناء میں اپنا مختار بیان کیا ہے۔

علامہ تفتازانی سوال وجواب ذکر کرتے ہیں:

فان قیل فما وجه فرق المصنف ههنا بین المستقل وغیره، قلنا لما کان غیر المستقل صیغا مخصوصة مضبوطة أمکن ان یقال ان اللفظ موضوع للباقی عند انضمامه الی احدی تلک الصیغ بخلاف المستقل فانه غیر محصور فلاینضبط باعتبار الوضع.

سوال: مصنف نے مستقل اور غیر مستقل جو بیان کیا ہے اس کی وجہ فرق یہاں کیا ہے؟

جواب: جبکہ غیر مستقل مخصوص اور مضبوط صیغہ ہے تو ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب غیر مستقل ان صیغوں میں سے کسی ایک سے ملے گا تو اس انضمام کے وقت باقی کیلئے لفظ کی وضع ہوگی، بخلاف مستقل کے کہ بیشک وہ غیر محصور ہے وضع کے اعتبار سے وہ منضبط نہیں۔

وفیه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمین فی تحقیق کونه حقیقة فی التناول ان العام بمنزلة تکریر الأحاد المتعددة علی ما نقل اهل العربیة ان معنی الرجال فلان فلان فلان الی ان یستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلک ولاشک انه فی تکریر الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم یصر الباقی مجازا فکذا ههنا.(التلویح)

اس میں نظر ہے کہ یہ صفت سے ٹوٹ جاتا ہے، اور امام الحرمین سے منقول ہے اس کی تحقیق میں کہ اہل عربیت نے کہا ہے عام کا تمام افراد کو شامل ہونا حقیقت ہے اصل میں وہ بمنزلہ تکرار کے ہے، یعنی متعدد احاد مراد ہوتے ہیں۔ "رجال" کا مطلب ہوتا ہے فلاں، فلاں، فلاں، فلاں۔ یعنی ایک فرد کا جب مجموع مراد ہوتا ہے کہ وہ سب کو شامل ہوتا ہے، اس کیلئے بطور اختصار "رجال" کو وضع کیا گیا۔

تو اس میں کوئی شک نہیں کہ تکرار احاد میں بعض کا ارادہ باطل ہے تو باقی مجاز نہ رہا، اسی طرح یہاں بھی۔

علامہ تفتازانی اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں:

واجیب بانا لانسلم أنه کتکریر الاحاد بل هو موضوع للکل فباخراج البعض یصیر مستعملا فی غیر ما وضع له فیکون مجازا بخلاف المتکرر فان کل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لایصیر الباقی مستعملا فی غیر معناه ومقصود اهل العربیة بیان الحکمة فی وضعه لا أنه مثل المتکرر بعینه وذکر شمس الائمة ان حقیقة صیغة العموم للکل ومع ذلک فهی حقیقة فیما وراء المخصوص لأنها انما تناوله من حیث أنه کل لا بعض کالاستثناء یصیر الکلام عبارة عما وراء المستثنی بطریق انه کل لابعض حتی لو کان الباقی دون الثلاث فهو کل ایضا وان کان بصیغة العموم نظرا الی احتمال ان یکون اکثر فلو قال ممالیکی احرار الا فلانا وفلانا ولامملوک له سواهما کان الاستثناء صحیحا لاحتمال ان یکون المستثنی بعضا اذا کان سواهما بخلاف لو قال ممالیکی احرار الا ممالیکی. (التلویح)

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ بیشک ہم نہیں تسلیم کرتے کہ یہ احاد کے تکرار بیان کی طرح ہے، بلکہ اس کی وضع کل کیلئے ہے، بعض کے نکالنے کی وجہ سے غیر ما وضع لہ میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا بخلاف متکرر کے وہ ہر ایک اپنے معنی کیلئے وضع بھی علیحدہ ہوتا ہے، بعض کے نکالنے سے باقی اپنے غیر معنی میں استعمال نہیں ہوگا۔

اہل عربیت کا مقصود وضع میں حکمت کا بیان ہے، یہ ان کا بیان کرنا مقصود نہیں کہ بعینہ یہ مثال متکرر کی ہے۔

شمس الائمہ نے بیان کیا ہے صیغہ عموم کی حقیقت کل کیلئے (اس کی وضع) ہے، باوجود اس کے کہ یہ ماوراء مخصوص حقیقت ہے کیونکہ یہ شامل ہے ان کو اس حیثیت سے کہ وہ کل ہیں نہ کہ بعض۔

جیسے استثناء سے کلام ماوراء الاستثناء کے کل ہی سمجھی جاتی ہے نہ کہ بعض، یہاں تک کہ اگر باقی مادون الثلاث بھی ہوں تو ان کو کل ہی سمجھا جائے گا، اگر چہ وہ صیغہ عموم کا ہی ہو اس کے اکثر کا احتمال کرتے ہوئے کل ہی سمجھا جائے گا۔

اگر کوئی شخص کہے ''**ممالیکی احرار الا فلانا وفلانا**'' اس کا ان دونوں مستثنی کے علاوہ کوئی مملوک ہی نہیں تو یہ استثناء صحیح ہوگا اسے استثناء شئی عن نفسہ کے درجہ میں نہیں لایا جائے گا، کیونکہ احتمال کہ مستثنی بعض کا ہو، جبکہ ان دونوں کے سوا کوئی اور بھی ہو۔

لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ''**ممالیکی احرار الا ممالیکی**'' یہ استثناء شئی عن نفسہ ہے، اس میں بعض کا کوئی احتمال نہیں،

مصنف فرماتے ہیں :وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص بالكلام أوغيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما أوغيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان

کیونکہ اس میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ایک ہی صیغہ عموم ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله اى لفظ العام مجاز، كان الأحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشتراط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الأخراج وان اكتفى بانتظام جميع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاث. (التلويح)

اچھا یہ تھا کہ مصنف موصوف وصف ذکر کرتا، کہتا "اللفظ العام" مرکب اضافی کے طور پر "لفظ العام" نہ ذکر کرتا۔ کیونکہ کلام صیغہ عموم میں ہے نہ کہ لفظ عام میں، مصنف کی کلام اس کی طرف مشعر ہے کیونکہ مصنف کی اپنی عبارت کا مطلب یہ ہے، بیشک یہ اختلاف مبنی ہے استغراق کی شرط میں اگر لفظ عام کو شرط قرار دیا جائے تو لفظ عام کا اطلاق اس پر جو بعض نکالے گئے ہیں مجاز ہوگا، اسی اعتبار سے کہ وہ عام اگر نہ نکالا جائے۔

اور اگر اکتفاء کیا جائے جمیع افراد کو شامل ہونے پر تو حقیقت ہے یہاں تک کہ وہ تخصیص مادون الثلاث تک ہو۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله وهو حجة، تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لايخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أوبمستقل فعلى الأول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلاشبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لأنه أما جهالة المخرج أواحتماله التعليل وغير المستقل لايحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا أورث

میر سید شریف فرماتے ہیں :قوله وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا.

تخصیص عقلی سے یہ واضح ہوا کہ اگر غیر کلام عقل کے ماسوا "حس یا عادت" مخصص ہوں تو وہ دلیل قطعی نہیں ہوگی بلکہ

يكون قطعيا لأنه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لانقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لايتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لايورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لافلا.

وہ (عام مقصور البعض) دلیل ہے اس میں شبہ ہے یعنی عام مخصوص البعض دلیل ظنی ہے۔ بیشک علماء نے یہ کہا ہے کہ ہر عام جسے مستقل کے ذریعے خاص کیا جائے تو بیشک وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے، اورانہوں نے اس حکم میں کوئی

ذلك جهالة فى الباقى فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى أما ان يكون المخصص عقلا أو كلاما أوغيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضى العقل اخراجه فهومخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء. (التلويح)

مصنف نے جو ذکر کیا ہے "وهو حجة فيه شبهة" اس کے اس کلام کی تقریر یہ ہے کہ عام "مقصور عن البعض" نہیں خالی یا ہوگا مقصود علی البعض غیر مستقل کے ذریعے یا ہوگا مستقل کے ذریعے۔ اگر غیر مستقل کے ذریعے ہو تو مخرج معلوم ہوگا یا مجہول، اگر معلوم ہو تو وہ حجت ہوگا بلا شبہ، جیسے قصر علی البعض سے پہلے تھا کیونکہ یہاں شبہ پیدا کرنے

ظنی ہی ہوگی۔(السید)

قوله لأنه فى حكم الاستثناء: اس کلام سے ظاہر یہ ہے کہ تخصیص بالعقل سے وہی احکام جاری ہوں گے جو مخصوص بالاستثناء سے جاری ہوتے ہیں، اگر مستثنیٰ معلوم ہو تو عام مخصوص البعض قطعی ہوتا ہے، اسی طرح عقل سے بعض معلوم کو مخصوص کیا جائے تو یہ عام مخصوص البعض قطعی ہوگا۔ اگر مستثنیٰ مخرج مجہول ہو تو عام مخصوص البعض ظنی ہوگا، اسی طرح اگر عقل کے ذریعے مخصوص مجہول ہو تو عام مخصوص البعض ظنی ہوگا۔

قوله مفروغ عنه: فراغ ومفروغ، مشغول ہونا۔ جب یہ عن سے متصل ہو تو اس کا معنی ہوتا "مشغول عنہ" ایک چیز سے مشغولیت کو ہٹالینا۔ اور جب اس کے بعد لام آئے تو اس کا معنی ہوتا کسی چیز کا قصد کرنا، یا مطلب ہے "متروک

فرق نہیں کیا کہ مخصص کلام ہو یا غیر کلام ہو۔

لیکن ضروری ہے کہ فرق کیا جائے کہ مخصوص بالعقل کیلئے لائق یہ ہے کہ وہ قطعی ہو اسلئے کہ وہ حکم استثناء میں ہے، لیکن استثناء کو حذف کیا گیا ہے عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کہ وہ خطاب میں عادۃً متروک ہے، یہاں تک کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ ''یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ'' اور اس کی نظائر ایسی دلیل ہیں جن میں شبہ ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ یہ فرق بیان کرنے میں، میں متفرد ہوں، اور یہ فرق بیان کرنا واجب ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ خطابات شرع جن سے بچے اور مجنون کو عقل سے خاص کیا گیا ہے اس دلیل میں شبہ ہے، جیسے خطابات جو فرائض سے وارد ہیں جن کا منکر کافر ہے بالاجماع وہ عقل سے مخصوص ہیں یعنی بچے اور مجنون پر فرض نہیں کہ وہ مکلف نہیں لیکن عقل کے ذریعے جسے مخصص کیا جائے اس دلیل میں کوئی شبہ نہیں، یعنی ہر وہ جو عقل تخصیص کو واجب کرے وہ خاص ہو جاتا ہے، اور جو اس طرح نہیں ہوگا وہ خاص نہیں ہوگا۔

والی کوئی چیز نہیں۔ اس لئے کہ شبہ یا ہوتا ہے مخرج کی جہالت سے یا اس میں تعلیل کا احتمال پایا جائے لیکن غیر مستقل میں تعلیل کا احتمال نہیں پایا جاتا۔ اگر مخرج مجھول ہو جیسے کوئی شخص کہے ''عبیدہ احرار الا بعضا'' اس کے غلام آزاد ہیں سوائے بعض کے، یہ باقیوں میں جہالت ثابت کرے گی، اسے حجت بنانا صحیح نہیں جب تک اسے بیان نہ کرے۔

وعلی الثانی: یعنی مخصص مستقل ہو تو دیکھا جائے کہ وہ عقل ہے یا کلام یا ان دونوں کا غیر۔ اگر مخصص عقل ہو تو عام باقی میں قطعی ہوگا کیونکہ اس میں شبہ نہیں، اس لئے کہ عقل جب نکالنا چاہے گا تو مخرج اور اس کا غیر اسی طرح باقی رہے گا جیسے استثناء میں ہوتا ہے۔

وفیہ نظر لأن العقل قد یقتضی اخراج بعض مجھول بان یکون الحکم مما یمتنع علی الکل دون البعض مثل ''الرجال فی الدار'' فالأولی ان یفصل کالاستثناء ویجعل قطعیا اذا کان المخصوص معلوما کما فی الخطابات التی خص منھا الصبی والمجنون، لایقال یجوز ان یکون

فی الخطاب عادۃ''۔ (السید)

آیہ کریمہ ''یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا '' یہ آیہ عقل کے ذریعے مخصص ہے اسلئے قطعی ہے حالانکہ یہ حدث سے خاص ہے، مطلب یہ ہے ''اذا اردتم القیام الی الصلوۃ وانتم محدثون فاغسلوا''۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں:

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لايبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره أومجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع، لأنه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانهٗ يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولايثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لأنه كلام مستقل والأصل في النصوص التعليل ولايدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا. (التنقيح والتوضيح)

قطعيتها بواسطة الاجماع لأنا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لايبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان. (التلويح)

اس میں نظر ہے یعنی عقل جسے مخصص کرے اس ہر ایک کا قطعی ہونا ضروری نہیں کیونکہ کبھی عقل چاہتی ہے بعض مجہول کا اخراج کہ کل پر حکم ممتنع ہے تو بعض کو نکال دیا جائے جیسے "الرجال في الدار" اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس میں استثناء کی طرح تفصیل بیان کی جائے۔

جب مخصوص معلوم ہو جیسے خطابات میں جن سے بچے اور مجنون کو خاص کیا گیا تو عام مخصوص البعض بالعقل قطعی ہوگا، اگر مخصوص مجہول ہو تو ظنی ہوگا۔

میر سید شریف فرماتے ہیں

قوله واما المخصوص بالكلام: کلام سے مراد کلام مستقل ہے، اس پر دلیل جو بعد میں ذکر کیا گیا "لأنه كلام مستقل"، یہ المخصوص بالعقل کے مقابل ذکر کیا گیا ہے۔ (السید)

قوله لايبقى حجة: اس کا مطلب ہے کہ کرخی کے نزدیک نہ وہ حجت قطعیہ ہوتی ہے اور نہ ہی ظنیہ ہوتی ہے تناول کے حق میں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حجت باقی ہی نہیں رہتی نہ ہی قصر کے بعد ماقی میں تناول کے حق میں اور نہ

وہ عام جسے کلام کے ذریعے مخصوص کیا جائے علامہ کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک باقی حجت نہیں بالکل خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول۔

مخصوص معلوم کی مثال ، اللہ تعالی کا ارشاد "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم" "مشرکوں کو قتل کرو جہاں بھی تم ان کو پاؤ۔ اس سے مستأمن کو خاص کیا گیا، رب تعالی کے اس ارشاد سے "وان احد من المشرکین استجارک فاجره" اگر مشرکین میں سے کوئی ایک پناہ پکڑے تو اسے پناہ دے دو۔

مخصوص مجہول کی مثال ، جیسے ارشاد باری تعالی "واحل الله البیع" اس سے خاص کیا گیا ربا کو، ارشاد فرمایا "وحرم الربو" ربا کو خاص کیا گیا ہے، بیع کی عمومیت سے لیکن یہ مجہول ہے۔

اگر مخصوص مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہوگا اسلئے کہ تخصیص استثناء کی طرح ہے جیسے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، بیشک وہ داخل نہیں۔ یعنی مخصوص عام کے تحت داخل نہیں جیسے استثناء۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مستثنی صدر کلام میں داخل نہیں یعنی مستثنی اگر مجہول ہو تو باقی صدر کلام میں بھی مجہول ہوگا اور حکم اس کے ذریعے ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر مخصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ وہ معلل ہوگا اسلئے کہ کلام مستقل ہے، اور اصل نصوص میں تعلیل ہے، یہ پتہ نہیں کہ تعلیل سے کتنے نکلے ہیں تو جو باقی ہے وہ مجہول ہوگا۔

یہاں تک علامہ کرخی کا قول اور ان کے دلائل ہیں، اسی پر میر سید کے حواشی دیکھئے۔

اعتراض: ہوسکتا ہے مخصوص معلوم بالعقل کی قطعیت اجماع سے ثابت ہو؟

جواب: اس کا قطعی ہونا اجتہاد اور اجماع سے پہلے ہے۔

ہی حجت ہے اصل حکم میں جنس کی طرف نظر کرتے ہوتے کیونکہ یہ کہنا مکابرہ ہے جو مردود ہے۔ (السید)

قوله کالمستأمن : مستأمن کافر حربی ہے جو دار السلام میں امان لے کر داخل ہو (جنگ میں امان طلب کرنا بھی اسی کے ضمن میں آتا ہے) اور ذمی وہ کافر ہے جو جزیہ دے کر دار السلام میں رہے، اگرچہ ذمی بھی "اقتلوا المشرکین" میں سے خاص ہے، لیکن اس کا ثبوت دوسری آیہ سے ہے۔

قوله کالربا : یعنی قطعی طور پر معلوم نہیں کہ چھ چیزیں جو احادیث میں مذکور ہیں ان کے ماسوا کن چیزوں میں ربا ہے، یہی وہ ہے کہ "وحرم الربا" کی تخصیص سے باقی مجہول ہے۔

سوال: "واحل الله البیع" میں عموم کیسے پایا گیا ہے؟

مصنف بیان فرماتے ہیں:

وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء في أنه يبين انه لم يدخل فلايقبل التعليل اذ الاستثناء لايقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لايبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلايبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكر آنفا ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لأنه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام.

تنبیہ: اگر مخصص غیر عقل اور غیر کلام ہو تو مصنف اس کے بیان کے درپے نہیں ہوئے لیکن ظاہر یہی ہے کہ اس کی قطعیت باقی نہیں رہتی، اسلئے کہ اگر عادت مخصص ہو تو عادات تبدیل ہوتی رہتی ہیں اسی طرح اگر معنی کی زیادتی یا نقصان مخصص ہوں تو اس میں خفاء ہے اس لئے ان سے ظنیت ثابت ہوگی۔

علامہ تفتازانی نے بالاختصار ذکر فرمایا :وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لايبقى حجة اصلا وعند البعض وان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أومجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب.(التلويح)

اگر مخصص کلام ہو تو اس میں اختلاف ہے، کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک تو وہ بالکل حجت نہیں۔ اور بعض حضرات کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو باقی میں قطعی ہوگا، اور اگر مخصوص مجہول ہو تو مخصص ساقط ہو جائے گا اور عام اسی طرح باقی رہے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔

جواب: ''البیع'' میں الف لام استغراقی ہے اس میں ایسے ہی عموم ہے جیسے ''ان الانسان لفی خسر'' میں الف لام استغراقی کی وجہ سے عموم پایا گیا ہے۔

اوربعض حضرات کے نزدیک اگرمخصوص معلوم ہو تومخصوص کے ماسوا میں عام اسی طرح باقی رہے گا جیسے پہلے تھا یعنی جس طرح پہلے قطعی تھا اب بھی قطعی رہے گا۔اس لئے کہ وہ استثناء کی طرح ہے،جس کا واضح بیان موجود ہے کہ مستثنی حکم مستثنی منہ میں داخل نہیں۔تو استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا،تعلیل کو قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ استثناء بذاتہ غیر مستقل ہے تو جس طرح استثناء کی صورت میں عام باقی میں حجت ہے جس طرح پہلے تھا اسی طرح تخصیص کا بھی حکم ہے یعنی مخصوص معلوم بھی تعلیل کو قبول نہیں کرتا اور باقی میں حجت قطعیہ اسی طرح موجود ہے جیسے پہلے تھی۔

اوراگرمخصوص مجہول ہو توعام کا حجت ہونا باقی نہیں رہتا،جیسا کہ ہم نے کہا ہے یعنی تخصیص استثناء کی طرح ہے، استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے تو عام کا حجت ہونا بھی باقی میں باقی نہیں رہے گا۔

بعض اورحضرات کے نزدیک اگرمخصوص معلوم ہوتو اس کا حکم تو وہی رہے گا جو ابھی ہم نے ذکر کیا ہے،یعنی عام مخصوص کے ماسوا میں باقی رہے گا جیسے پہلے تھا۔

اوراگرمخصوص مجہول ہو تومخصوص ساقط ہو جائے گا کہ وہ کلام مستقل ہے،بخلاف استثناء کے۔

مصنف نے اسی کی وضاحت یوں کی ہے کہ جب مخصوص مستقل کلام ہوتو معنی اس کا مجہول ہو تو وہ بذاتہ ساقط ہوگا،اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کہ بیشک وہ غیر مستقل بذاتہ ہے بلکہ وہ صدر کلام سے متعلق ہے تو اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی۔

اورمختار یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد ایسی دلیل ہوتا ہے جس میں شبہ ثابت ہو جاتا ہے،برابر ہے کہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول،تمسکات مشروح ہیں کتاب میں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص، ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لايصلح دليلا فلايصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولايتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لايفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا موقوفا على البيان.(التلويح)

جو دوسرے بعض حضرات کا قول بیان کرتے ہوئے کہا ہے اگر مجہول ہو تو مخصوص خود ساقط ہوگا،اور عام مخصوص کے سوا

مصنف فرماتے ہیں :وعندنا تمكن فيه شبهة لأنه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلايثبت عدد معين منها لأنه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله حتى يخصصه خبر الواحد والقياس.

ہمارے نزدیک وہ جو مخصوص البعض ہے اس میں شبہ ثابت ہے، اس لئے کہ معلوم ہے کہ وہ ظاہر پر محمول نہیں، یعنی کل مراد نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ بعض سے مراد بطریق مجاز ہے یعنی ذکر کل مراد جزء ہے۔ مثال کے طور پر جب کل افراد ایک سو ہوں تو معلوم ہے کہ ایک سو مراد نہیں، تو اعداد میں سے ہر ایک ''مائۃ'' سے کم اس میں اس کے مساوی ہوگا کہ لفظ میں

جن کو شامل ہے ان پر وہ بطور حجت قائم رہے گا جیسے پہلے تھا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مجہول نہ ہی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ ہی کسی دلیل کے معارض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو عام کا حکم اسی طرح باقی رہے گا جیسے کہ پہلے تھا، مخصوص کی جہالت اس کی طرف متعدی نہیں ہوگی اس لئے کہ مخصوص مستقل ہے، بخلاف استثناء کے بیشک وہ بمنزلہ وصف کے ہے جو قائم ہے صدر کلام سے وہ اس کے بغیر کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، یہاں تک کہ استثناء کا مجموع اور صدر کلام بمنزلہ کلام واحد کے ہیں تو مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ میں جہالت ثابت کرے گی، تو مجہول موقوف ہوگا بیان پر۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :قوله وعندنا تمكن في شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لايكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلأنه اذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلايثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح.

یعنی وہ عام جس سے بعض کو خاص کیا جائے وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے یہاں تک کہ وہ موجب قطع ویقین نہیں، لیکن اس کا مطلقاً حجت ہونا ثابت ہے کیونکہ عام مخصوص البعض سے سلف صالحین یعنی صحابہ کرام وغیرہم کا حجت پکڑنا مشہور ومعروف ہے، اس کا کسی نے انکار نہیں کیا بلکہ اس پر اجماع ہے۔

مجازی طور پر یہ بھی مراد ہے کہ کوئی عدد معین اس سے ثابت نہیں اس لئے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔
پھر شبہ کے ثابت ہونے کا ثمرہ کو اپنے قول سے بیان کیا کہ وہ ہمارے نزدیک اس عام کی طرح ہو گیا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض کو بھی قیاس اور خبر واحد سے خاص کیا جا سکتا ہے لیکن ہمارے نزدیک عام مخصوص البعض کو خبر واحد اور قیاس سے مخصص کیا جا سکتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں تمکن شبہ کا یہ مطلب ہے عام سے جب بعض نکل گئے تو کل میں استعمال باقی نہ رہا بلکہ اس کے مادون میں بھی مجازا استعمال یقینی درجہ کا نہ رہا، کیونکہ مادون الکل افراد متعدد متساوی ہیں لفظ کے مجاز ہونے میں بغیر کسی رجحان کے بعض اس سے ثابت نہیں ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

وفيه نظر اما اولا فلأن ما ذكر انما يخص في المخصوص المجهول اما في العلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون، واذا أخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم، واما ثانيا فلأن الدليل المذكور على تقدير تمامه لايدل على تمكن الشبهة بل على ان لايبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد أنه لايثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل بأن كان المخصوص مجهولا لايترجح شيئا منها، وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لاقطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول. (التلويح)

اور اس میں نظر ہے دو وجہ سے، پہلی وجہ اس لئے کہ جو تمکن شبہ ذکر کیا گیا ہے وہ مخصوص مجہول میں ہے لیکن معلوم عدم رجحان ممنوع ہے بلکہ مخصوص کے ماسوا مجموع متعین ہے۔ مثال کے طور پر جب سو سے دس نکالیں تو نوے متعین ہوں گے اور بیس نکالیں تو اسی متعین ہوں گے۔ اور جب مشرکین سے اہل ذمہ کو نکالا جائے تو ان کے غیر متعین ہو جائیں

(اسی کو میر سید نے یوں بیان فرمایا کہ مصنف نے جو "تمكن فيه شبهة" ذکر کیا ہے اس میں تنکیر قلۃ وحقارۃ کا فائدہ دے رہی ہے مراد یہ ہے کہ اس میں قلیل شبہ پایا جاتا ہے عام کو اس حد تک نہیں پہنچاتا کہ اس میں توقف پایا جائے جس طرح عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے، ایسا نہیں۔ یہ شبہ اس طرح ہوتا ہے کہ جیسا کہ اشتراک واجمال میں ہے یہ شبہ عام کو مطلقا حجیت سے نہیں نکالتا۔ (السید))

گے۔

دوسری وجہ سے نظر (اعتراض) یہ ہے کہ دلیل مذکور اس کے مجمل ہونے کی تقدیر میں ممکن شبہ پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عام کا حجت ہونا باقی نہیں، کیونکہ وہ مجمل ہوگیا بیان پر موقوف ہوگیا۔

انتہائی اس کی توجیہ یہ ہے کہ بیشک مراد یہ ہے کہ عدد معین اس سے قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ ہے کہ مخصوص مجہول ہو ترجیح نہیں دی جاتی لیکن ظنی طور پر قطعی طور پر نہیں، اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ بعض اور تعلیل سے نکل جائیں۔

اس بحث کے بعد واضح ہوا کہ مصنف کا قول "ترجیح بلا مرجح" لازم آئے گی یہ صورۃ مجہول سے مختص ہے، مصنف کی عبارت کو بھی غور سے پڑھیں اور علامہ تفتازانی کی عبارت کو بھی غور سے پڑھیں تو سوائے لفظی اختلاف کے کچھ نظر نہیں آئے گا، مقصد تقریباً ایک ہی نظر آئے گا۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب المتواتر معلوما كان المخصوص أومجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لايصلح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الأكل ناسيا في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هوشك في اصله واحتمال فيجوزان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لاشك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أوميله عن الصدق الى الكذب فلايصلح القياس معارضا له، وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العالم بالقياس على ان المخصص لايجب ان يكون مقاربا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لأن القيا س مظهر لامثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الأصل ولايعلم تراخيه بطريق القطع. (التلويح)

مصنف نے جو بیان کیا "حتى يخصصه خبر الواحد والقياس" اس کا مطلب یہ ہے کہ جب عام تخصیص کے بعد قطعی نہ رہا تو وہ عام جس میں تخصیص کتاب اللہ اور خبر متواتر سے کی گئی ہو خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول ہو وہ ظنی ہوگیا اب اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہوسکتی ہے بالاجماع۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عام کی تخصیص قیاس کے

مصنف فرماتے ہیں:

ثم اراد ان یبین ان مع وجود هذه الشبهة لایسقط الاحتجاج به فقال لكن لايسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلايسقط به اى بالشک اذ قبل التخصيص كان معمولا به فأما خص دخل

ذریعے خبرواحد کے ذریعے تخصیص کے جواز کے درجہ سے کم ہے اسلئے کہ قیاس خبرواحد کے معارض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اسی وجہ سے علماء نے قہقہہ والی خبر کو قیاس پر ترجیح دی ہے۔ اور اسی طرح بھول کر کھانے، پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے والی خبر کو قیاس پر ترجیح دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے اصل میں شک ہے اور اس میں احتمال ہے کہ اور قیاس اس کے معارض ہو اسلئے مخصوص کے ماسوا میں اس سے حکم کم درجہ ہے بنسبت خبر واحد کے کیونکہ اس کے اصل میں کوئی شک نہیں، احتمال اس کے پہنچنے کے طریقہ میں ہے کہ ہوسکتا ہے راوی کو غلطی کا وہم ہو، یا اس کا میلان صدق سے کذب کی طرف ہو، اسلئے قیاس خبر واحد کا معارض نہیں ہوسکتا۔

کبھی قیاس کے ذریعے عام کی تخصیص پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مخصص کیلئے ضروری نہیں کہ وہ قطع کے قریب ہو کیونکہ قیاس کتاب سے متراخی ہے، لیکن یہ دلیل درست نہیں اس لئے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں لیکن مخصص حقیقت میں وہ نص ہے جو مثبت حکم ہے، اور قیاس کا کتاب سے متراخی فی الزمان ہونا یقینی نہیں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله لكن لايسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته لأنه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام، ويشبه الاستثناء بحكمه لأن حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والأصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى خطأ من كل منهما ولايبطل احدهما بالكلية.(التلويح)

عام مخصوص البعض سے دلیل ساقط نہیں ہوتی، اسلئے کہ مخصوص صیغہ کے لحاظ پر ناسخ کے مشابہ ہے، کیونکہ وہ ابتدائی کلام ہے خود بذاتہ سمجھ آتا ہے، حکم کیلئے مفید ہے اگرچہ اس سے عام مقدم نہ ہو۔ اور مخصوص استثناء کے مشابہ ہے حکم کے لحاظ

الشک فی انه هل بقی معمولا به أم بطل فلایبطل بالشک.(التنقیح والتوضیح)

پھرارادہ کیا مصنف نے کہ یہ بیان کرے کہ باوجوداس شبہ کے اس سے حجت ساقط نہیں ہوتی۔یعنی احتجاج اس سے ساقط نہیں ہوتا کیونکہ مخصوص صیغہ کے لحاظ پر ناسخ کے مشابہ ہے اور حکم کے لحاظ پر استثناء کے مشابہ ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔اگر مخصوص مجہول ہوتو شبہ اول یعنی ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے بذاتہ وہ ساقط ہوگا،اور شبہ ثانی یعنی استثناء کے مشابہ ہونے کی عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہوگیا (کیا ساقط ہو یا نہ ہو) تو شک کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔کیونکہ تخصیص سے پہلے اس پر عمل ہورہا تھا تو جب اسے خاص کرلیا گیا تو اس میں شک داخل ہوگیا کہ کیا اس پر عمل باقی رہا یا باطل ہوگیا تو شک سے وہ باطل نہیں ہوگا۔

مصنف ذکر فرماتے ہیں:

وان کان ای الخصص معلوما فللشبه الأول یصح تعلیله لایرید بقوله فللشبه الأول انه من حیث انه یشابه الناسخ یصح تعلیله کما یصح ان یعلل الناسخ الذی ینسخ بعض افراد العام

پراس لئے کہ اس کا حکم یہ ہے کہ مخصوص کے ماسوا میں حکم ثابت کیا جائے اور مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہ ہو،محل مخصوص میں حکم ثابت ہونے کے بعد حکم اٹھے گا نہیں،اسلئے وہ من وجہ مستقل ہے اور من وجہ مستقل نہیں۔

قانون یہی ہے کہ جب ایک چیز دوشبہات کے درمیان متردد ہوتو دونوں کا لحاظ کیا جائے اور دونوں کی طرف کامل قدم بڑھایا جائے،کلی طور پر کسی ایک کو باطل نہیں کیا جاسکتا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فالمخصص ان کان مجهولا ای متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله یسقط هو بنفسه ولایتعدی جهالته الی العام کالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله یوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدی جهالته الیه کما فی الاستثناء المجهول فوقع الشک فی سقوط العام وقد کان ثابتا بیقین فلایزول بالشک بل یتمکن فیه شبهة جهالة تورث زوال الیقین فیوجب العمل دون العلم.(التلویح)

مخصوص اگر مجہول ہو یعنی شامل ہوا سے جو سامع کے نزدیک مجہول ہو (فی الواقع مجہول ہونا ضروری نہیں) وہ مستقل ہونے کی وجہ سے (جہالت کی وجہ سے) خود تو ساقط ہوگا،لیکن اس کی جہالت عام کی طرف متعدی نہیں ہوگی یہ ایسے ہی

لینسخ بالقیاس بعض آخرمن افراد العام فان تعلیل الناسخ علی هذا الوجه لایصح علی ما یأتی فی هذه الصفحة بل یرید انه من حیث انه نص مستقل بنفسه یصح تعلیله کما هوعندنا فان عندنا وعند اکثر العلماء یصح تعلیله خلافا للجبائی واذا صح تعلیله لایدری انه کم یخرج بالتعلیل ای بالقیاس وکم یبقی تحت العام فیوجب جهالة فیما بقی تحت العام وللشبه الثانی لایصح تعلیله کما هوعند البعض فدخل الشک فی سقوط العام فلایسقط به الشبه الثانی هوشبه الاستثناء من حیث ان المخصص بین ان المخصوص غیرداخل فی العام فلهذا الشبه لایصح تعلیله کما هومذهب الجبائی کما لایصح تعلیل المستثنی واخراج البعض الآخربطریق القیاس فمن حیث انه یصح تعلیله یصیر الباقی تحت العام مجهولا فلایبقی العام حجة ومن حیث أنه لایصح تعلیله یبقی العام حجة وقد کان قبل التخصیص حجة فوقع الشک فی بطلانه فلایبطل بالشک هذا ما قالوا.(التنقیح والتوضیح)

اگر مخصص معلوم ہوتو شبہ اول کی وجہ سے تعلیل صحیح ہے، یہاں وجہ شبہ سے یہ مراد نہیں کہ مخصص معلوم کو ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ ایسی تعلیل حاصل ہے جیسی ناسخ کو کہ نسخ عام کے بعض افراد کو منسوخ کر دیتا ہے تو قیاس بھی بعض اور افراد کو منسوخ کر دیتا۔ نہیں نہیں یہ وجہ شبہ مراد نہیں۔ بلکہ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح نسخ مستقل نص ہے اسی طرح قیاس بھی مستقل نص ہے اس سے تعلیل صحیح ہے اسی صفحہ میں ان شاء اللہ اس کا ذکر آجائے گا۔ تعلیل سے مراد علت بیان کرنا، قیاس کرنا۔

کماھوعندنا: جس طرح وہ ہمارے نزدیک ہے یعنی ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مخصوص معلوم کی تعلیل صحیح ہے، جبائی معتزلی کا اس میں اختلاف ہے۔ اور جب تعلیل اس کی صحیح ہے تو معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل یعنی قیاس کے

جیسے ناسخ مجہول کا حکم ہے۔ لیکن بوجہ عدم استقلال کی وجہ سے عام میں جہالت واجب کرے گا اور اس کو دلیل بنانا ساقط ہوگا اس کی جہالت عام کی طرف متعدی ہو، یہ ایسے ہی ہے جیسے استثناء مجہول کا حکم ہے۔ تو دو چیزوں سے مشابہت کی وجہ سے عام کے ساقط ہونے میں شک واقع ہوگا۔ حالانکہ عام کو مخصوص کرنے سے پہلے اس کا ثابت ہونا یقینی تھا تو وہ مکمل طور پر شک سے زائل نہیں ہوگا۔ بلکہ اس میں شبہ ثابت ہوگیا اسلئے مخصوص مجہول سے باقی عام کے ثابت ہونے کا یقین زائل ہوگیا، تو عمل ثابت ہوگیا لیکن علم یقین ثابت نہ ہوا۔

ذریعے کتنے نکالے گئے ہیں اور کتنے عام کے تحت باقی ہیں۔

مخصوص معلوم کی شبہ اول کی وجہ سے تعلیل صحیح ہے تو وہ عام کے تحت باقی میں جہالت ثابت کرے گا، اور شبہ ثانی کی وجہ سے تعلیل صحیح نہیں جیسے بعض کا قول ہے تو عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا، تو اس شبہ ثانی یعنی استثناء کی مشابہت ساقط نہیں ہوگی۔ تو شبہ ثانی کی وجہ سے مخصوص عام میں داخل نہیں ہوگا اور اسی استثناء کی مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں جیسا کہ جبائی کا مذہب ہے جیسے کہ استثناء کی تعلیل صحیح نہیں۔

حاصل کلام بالاختصار: بعض کا نکالنا قیاس کے طریقہ سے اس لحاظ پر کہ مخصوص کی تعلیل صحیح ہے تو باقی عام کے تحت مجہول ہوگا، تو عام کا حجت ہونا باقی نہیں رہے گا۔

اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ استثناء کے مشابہ ہے اس لئے اس کی تعلیل صحیح نہیں تو عام کا حجت ہونا باقی رہے گا جیسے تخصیص سے پہلے حجت تھا۔ تو دونوں شبہات کی وجہ سے دلیل کی قطعیت نہ ہو لیکن حجیت باقی ہے۔

مصنف بیان کرتے ہیں: ویرد علیه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لايدرى أنه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لايصح على ما هو مذهب الجبائى كما لايصح تعليل الاستثناء لأنه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه، والعدم لايعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلاتبطل حجية الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لايبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لايرفع اصل اليقين بل وصفه. (التلويح)

اگر مخصوص معلوم ہو تو بوجہ استقلال کے اسے علت بنانا صحیح ہے جیسے اصل مستقل نصوص حکم کی علت ہوتی ہیں، تو عام کے تحت جو باقی ہیں ان میں جہالت ثابت ہو جائے گی کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ قیاس کے ذریعے کتنے نکلے ہیں، تو مناسب

فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولاتمسک لكم بزعم الجبائي ان عنده لايصح تعليله فللدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لايخرجه من ان يكون حجة لأن ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرک فيه علة لايعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا، فلا يبطل العام باحتمال التعليل. (التنقيح والتوضيح)

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب تمہارا مذہب یہ ہے کہ تمہارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک اس کی تعلیل (قیاس کو علت بنانا) صحیح ہے تو تمہارے گمان کے نزدیک تعلیل کے صحیح ہونے سے عام کا باطل ہونا واجب ہوتا۔ جبائی نے جو یہ کہا کہ تعلیل صحیح نہیں تمہارے پاس اس کا جواب نہیں۔

"قال علی" سے جواب دیا ہے کہ دلیل کے علاوہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تعلیل کے احتمال سے عام کا مکمل حجت ہونا ختم نہیں ہوتا، کیونکہ قیاس جس کی تخصیص کا تقاضا کرتا ہے اس کی تخصیص کرتا ہے اور جس کی تخصیص کا تقاضا نہیں کرتا اس کی تخصیص نہیں کی جاتی۔ یعنی مخصص اگر اس میں علت نہ پائے تو علت نہیں لائے گا، تو عام کا باقی ہونا حجت رہے گا۔

یہ ہے کہ عام ساقط ہو جائے۔

اور بوجہ عدم استقلال کے اسے علت بنانا صحیح نہیں جیسا کہ جبائی کا مذہب ہے جس طرح استثناء کو علت بنانا صحیح نہیں، کیونکہ استثناء مستقل نص نہیں بمنزلہ اس وصف کے ہے جو صدر کلام کے ساتھ قائم ہو، استثناء اس پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنی حکم مستثنی منہ میں داخل نہیں۔ اور عدم (یعنی مستثنی کا حکم مستثنی منہ داخل نہ ہونا) اس کی علت نہیں کہ مخصوص معلوم کے ماسوا عام کا اپنی حالت باقی رہنا ضروری ہے۔

تو شک واقع ہو گیا عام کے حجت نہ ہونے میں، تو جو حجیت یقین سے ثابت ہے وہ باطل نہیں ہوگی بلکہ اس میں شبہ ثابت ہو گیا، مخصوص کے ماسوا عام من وجہ ثابت ہو گیا اور من وجہ ثابت نہ ہوا تو عمل ثابت ہو گیا علم یقین ثابت نہ ہوا۔

مخصوص مجہول اور مخصوص معلوم میں فرق کیا ہے؟ علامہ تفتازانی کی بظاہر تقریر دونوں میں ایک جیسی نظر آتی ہے، تو اس کا جواب خود علامہ تفتازانی نے دونوں میں فرق بیان کر کے واضح کر دیا ہے۔

دونوں میں فرق یہ ہے: کہ مخصوص مجہول باعتبار صیغہ کے عام کو باطل نہیں کرتا اور باعتبار حکم کے باطل کر دیتا ہے۔ اور مخصوص معلوم کا معاملہ بالعکس ہے یعنی وہ باعتبار صیغہ کے عام کو باطل کر دیتا ہے اور باعتبار حکم کے باطل نہیں کرتا۔

صحیح نہیں وہ ہے قیاس کا نص کے معارض ہونا،لیکن مخصوص میں کوئی مانع نہیں اسلئے اس کی تعلیل صحیح ہے نسخ کی مشابہت کی وجہ سے چونکہ نسخ میں استقلال ہےاور مخصوص میں بھی استقلال ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله على ان احتمال التعليل، يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابا عن الاشكال الواردة على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعتم لوجب بطلان حجية العام المخصص عندكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لايخفى ان المذكور لايصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام.(التلويح)

مصنف نے جو جواب ''علاوہ اس کے کہ بیشک احتمال تعلیل الخ'' سے دیا ہےاس کے متعلق علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ جواب تو علامہ کرخی کی طرف سے جو شبہ وارد ہوتا ہے اس کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

علامہ کرخی کی طرف یہ شبہ وارد ہے کہ ''عام مخصوص البعض سے دلیل پکڑنا ہی باطل ہے''۔لیکن جو اعتراض قوم کے کلام پر وارد ہوتا ہے اس کا جواب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔قوم پر اعتراض یہ وارد ہوا کہ اگر مخصوص کی تعلیل صحیح ہو تو عام میں جہالت واجب ہوگی اور اس کے سقوط کا تقاضا کرے گا اور اس کے حجت ہونے کے بطلان کو چاہے گا۔

اس اعتراض کو مندفع کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں پائی گئی کیونکہ تمہارا گمان بھی یہی ہے کہ مخصوص عام کی حجیت کو باطل کردیتا ہے اسلئے کہ تم مخصوص کے علت ہونے کی صلاحیت کے قائل ہو۔جبکہ مخفی نہیں کہ یہ قول مذکور قوم پر وارد اشکال کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ اس میں معترضین کے اس مقدمہ (صحت تعلیل موجب ہے عام کی جہالت کو) کو تسلیم کرنا لازم آئے گا۔

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب ذکر کرتے ہیں:

فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هوالأصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغيرقائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لايدرى انها في اىّ قدرمن افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته، قلنا لا بل يوجب

مصنف فرماتے ہیں:

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لايصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا، صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لامخصصا على ما سبق.(التلويح)

یہاں تخصیص اور نسخ میں فرق ظاہر ہو گیا، جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ تعلیل صحیح ہے مخصوص میں۔اسی حکم سے مخصوص اور ناسخ میں فرق واضح ہو گیا۔نسخ کی تعلیل نہیں یعنی وہ جو بعض افراد کے حکم کو منسوخ کرے اس پر قیاس کر کے بعض افراد اور افراد کیلئے نسخ ثابت نہیں کر سکتے۔

صورت اس کی یہ ہے کہ خاص نص جب وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے مخالف ہو اور وہ وارد بھی عام کے وارد ہونے سے متراخی ہو تو وہ ناسخ ہوگی، مخصص نہیں ہوگی۔

تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا.(التلويح)

اعتراض: مخصوص کے علت ہونے کا جب علم نہ ہو تو تعلیل کا احتمال باقی رہے گا جو کہ نصوص میں اصل ہے اور جب علت ہونے کا پتہ چلے تو غیر کا احتمال قائم ہے۔جبکہ علل میں تزاحم ہو اور تعین کے بعد یہ معلوم نہ ہو کہ عام کے کتنے افراد باقی ہیں تو عام میں جہالت ثابت ہوگی اور بطلان حجیت ہوگا؟

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله الذى ينسخ الحكم ،اس قید سے احتراز ہے اس ناسخ سے جو عام کی نسخ پر بند نہ ہو بلکہ خاص کو بھی منسوخ کرے اور عام کے جمیع افراد کو بھی منسوخ کرے تو اس نسخ کی تعلیل یعنی اس پر قیاس کرنا صحیح ہے، لیکن قیاس سے حکم کا متاخر ہونا سمجھ آئے گا، منسوخ ہونا نہیں سمجھ آئے گا۔(السید)

قوله صورته ان يرد نص خاص الخ ،یعنی صورت اس کی جو عام کو بعض افراد میں منسوخ کر دے۔مصنف کا قول "نص خاص" عام ہے خواہ اخص مطلق ہو یا اخص من وجہ ہو۔

عموم خصوص مطلق کی مثال: نبی کریم ﷺ کا ارشاد "الشيب بالشيب جلد مائة ورجم الحجارة" (مصنف نے حدیث کے یہ الفاظ باب النسخ میں بیان کئے ہیں) یہ حدیث ناسخ ہے رب تعالی کے اس ارشاد کے لئے "والــلاتــى

مصنف بیان فرماتے ہیں:

فان العام الذی نسخ بعض ما تناوله لاینسخ بالقیاس لأن القیاس لاینسخ النص اذ هو لایعارضه لأنه دونه لکن یخصصه ولایلزم به المعارضة لأنه یبین انه لم یدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذکرنا من الاستثناء والنسخ والتخصیص. (التنقیح والتوضیح)

عام جس کے بعض افراد کو منسوخ کیا گیا وہ حقیقت میں نسخ نہیں کیونکہ قیاس سے اسے منسوخ نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ قیاس نصکو منسوخ نہیں کرسکتا، کیونکہ قیاس نص کے معارض نہیں ہوسکتا ہے، وجہ اس کی واضح ہے کہ قیاس کا درجہ نص

جواب: ہم کہتے ہیں بطلان حجیت لازم نہیں آئے گا بلکہ شبہ ثابت ہوگا اس میں۔

جب یہ تم پہچان چکے ہو کہ عام کا حکم یقین سے ثابت ہوتا ہے، شک سے اصل یقین یعنی اس کا حجت ہونا زائل نہیں ہوگا، بلکہ وصف یقین یعنی اس کے حجت کے قطعی ہونے کا زوال ہوگا۔ اصل یقین سے مراد حجیت کا ثبوت اور وصف یقین سے مراد حجت کی قطعیت ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله اذ هو، ای القیاس لایعارض النص لأن دون النص فلاینسخه لأن عمل الناسخ انما هو فی رفع الحکم باعتبار المعارضة لکن یخصص النص العام الذی خص منه البعض لأن عمل المخصص یبین ان قدر ما تناوله لم یدخل تحته.

یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت أویجعل الله لهن سبیلا"

آیہ کریمہ میں عورتوں کے زنا پر چار گواہ ثابت ہو جائیں تو ان کو گھروں میں ان کی موت تک انہیں روک رکھنا ہے، لیکن نسخ کی طرف اشارہ بھی کردیا کہ (یا اللہ ان کیلئے کوئی راہ بنادے) تو قرآن کی آیہ "الزانیة والزانی" سے باکرہ کا حکم بیان کردیا اور حدیث سے ثیبہ کا۔ (اگرچہ ثیبہ کیلئے صرف رجم ہے سو کوڑوں والا حکم بھی منسوخ ہے)۔

عموم وخصوص من وجہ کی مثال: "واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن"

ناسخ ہے اس ارشاد کیلئے "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا"

سے کم ہے لیکن اسے منسوخ نہیں کرسکتا۔اس لئے قیاس کا نص کے معارض ہونا جب ثابت نہیں ہوسکتا تواس سے یہ ثابت کیا جائے گا کہ یہ عام میں داخل نہیں، یہ مخصوص ہے ناسخ نہیں۔ یہ مسائل یعنی استثناء، نسخ اور تخصیص کو اصل مسائل کے فروع کے طور پر بیان کیا گیا۔

یعنی قیاس نص کے معارض نہیں ہوسکتا کیونکہ قیاس نص سے کم درجہ رکھتا ہے،اس لئے قیاس ناسخ نہیں ہوتا کیونکہ نسخ سے حکم کو بطور معارضہ اٹھایا جاتا ہے لیکن مخصوص سے عام کی تخصیص "علی وجہ البیان" ہوتی ہے نہ کہ بطور معارضہ۔
قیاس جو مخصوص سے مستنبط ہوتا ہے اس سے بیان کیا جاتا ہے اتنی قدر کہ علت اس کی طرف متعدی ہے، عام کے نیچے داخل نہیں۔جس طرح نص مخصص یہ بیان کرتی ہے کہ اتنی مقدار عام کے تحت داخل نہیں۔

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب سے وضاحت کرتے ہیں:

فان قيل فلم يجز التخصيص بالقياس ابتداء، قلنا لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدد دخوله ظنا فلايسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان علم دخول بعض الأفراد.(التلويح)

اعتراض: یہ کیوں نہیں جائز کہ قیاس کے ذریعے ابتداء ہی تخصیص کردی جائے۔

ان دونوں آیات میں عموم وخصوص من وجہ ہے جو پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔(السید)

قوله فانا نجعله ناسخا :ہم اسے ناسخ بناتے ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ مخصوص بناتے ہیں،ان کے نزدیک ہوسکتا ہے کہ بیان تغییر کا متراخی ہونا جائز ہو۔

قوله على ما سبق :جو پہلے بیان ہو چکا ہے،اس سے اشارہ کیا گیا کہ عام کی فصل کے آخر میں ہم بیان کر چکے ہیں "**ان كان المخصص متراخيا لانسلم ان مخصص بل ناسخ**" پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ مخصوص متراخی ہوتو ہم اسے مخصوص نہیں مانتے بلکہ ہم اسے ناسخ کہتے ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں :**قوله ولايلزم به المعارضة** ،مصنف نے قیاس کے متعلق جو بیان کیا ہے کہ وہ عام قطعی کے معارض نہیں ہوسکتا اسی سے یہ بات سمجھ آگئی کہ نسخ معارض ہوسکتا ہے، معنی یہ ہے کہ نسخ متاخر ہو مقدم نہ ہو اور قطع یا ظن کا فائدہ دے شرط یہ ہے کہ دونوں مساوی ہوں یا متقدم متاخر سے کم درجہ ہو، متاخر سے اقوی نہ ہو، خبر واحد مشہور اور متواتر سے منسوخ ہوجاتی ہے لیکن خبر مشہور یا متواتر خبر واحد سے منسوخ نہیں ہوسکتیں۔ بلکہ اقوی

جواب: قیاس جن کو شامل ہے وہ عام کے نیچے قطعاً داخل ہیں، لیکن قیاس ان کے دخول کی تعداد کو ظنی طور پر بیان کرتا ہے، اسلئے اس نہیں سنا (قبول کیا) جائے گا۔ بخلاف عام تخصیص کے بعد ظنی ہو جاتا ہے اور قیاس اس کی تائید کرتا ہے کہ بعض افراد اس میں داخل نہیں۔

وقد يقال لأن الأصل الذى يستند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لايصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا، وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الأصل للبيان لايستلزم عدم صلوح القياس لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لايتناول شيئا من افراد العام. (التلويح)

بعض اوقات اور جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصل جس کی طرف قیاس کی نسبت کی جاتی ہے وہ اس عام کیلئے مبیّن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ اس کے افراد کو شامل ہی نہیں، اسی طرح وہ قیاس جو مستنبط ہو اس میں بھی عام کی وضاحت کی صلاحیت نہیں اگر اس کا اعتبار کر بھی لیا جائے تو یہ عام کے معارض نہیں ہوسکتا۔

وفیہ نظر سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا کہ اصل کا قیاس مبیّن وکاشف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے یہ عام کے افراد کو شامل نہیں، ہمارا کلام تو اس قیاس میں جو اس کے افراد کو شامل ہو ورنہ اس کا مخصص ہونا متصور نہیں تو اصل کے بیان کی عدم صلاحیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ قیاس جو عام کے افراد کو شامل ہے اس میں بھی صلاحیت نہیں، بلکہ جب عام کو قطعی دلیل کتاب وسنت متواترہ سے خاص کرلیا گیا تو وہ ظنی ہوگیا، اب اس ظنی کی مزید تخصیص بلکہ پہلی تخصیص کی تائید قیاس کے ذریعے ہوسکتی ہے، اگر اصل عام غیر مخصوص کی طرف قیاس کی نسبت کی جائے تو یہ افراد عام کو شامل نہیں۔

قوله لأنه يبين انه لم يدخل: یعنی قیاس کے ذریعے تخصیص، تخصیص بیان ہے کیونکہ اس کے مخصوص عام کے تحت داخل ہی نہیں، تو وہ مفہوم مخصوص کا بیان ہے اور خصوص عام بالقیاس اصل عام کے معارض نہیں ہوسکتا بلکہ دلیل قطعی سے مخصوص کا مبین وکاشف ہوتا ہے۔

پر عمل ہوگا دوسری حدیث جو سند وغیرہ کے لحاظ سے اس سے کم درجہ ہے اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ (السید)

مصنف بیان کرتے ہیں:

فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن أوباع عبدين الا هذا بحصته من الألف يبطل البيع لأن احدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المستثناة الأولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى، وفى المسألة الثانية وهى ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما فى البيع لايصح البيع فى الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع فى الآخر بحصته من

تنبیہ: مسئلہ میں جوتطویل بیان کی گئی ہے اس میں دو چیزوں کو ذہن میں رکھا جائے مسئلہ ان کے گرد ہی گھوم رہا ہے، ایک یہ کہ عام قطعی ہے قیاس اور خبر واحد سے اس کی تخصیص نہیں ہوسکتی البتہ عام کو جب قطعی دلیل یعنی کتاب اور خبر متواترہ سے مخصوص کرلیا جائے اور عام مخصوص البعض ظنی ہوجائے تو اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہوسکتی ہے۔

دوسری چیز یہ ذہن نشین کی جائے کہ نسخ اور استثناء کے فرق میں تعلیل کا جو ذکر آرہا ہے، اس تعلیل سے مراد "علت حکم" بیان کرنا۔ یعنی ایک چیز پر دوسری کو قیاس کرنا۔ قیاس میں یہی ہوتا ہے کہ اصل کے حکم علت فرع میں پاکر اس پر بھی وہی حکم لگادیا جائے۔

اسی کو راقم نے کہیں تعلیل، عدم تعلیل سے تعبیر کیا، کہیں علت حکم، عدم علت حکم سے تعبیر کیا اور کہیں قیاس اور عدم قیاس سے تعبیر کیا، جیسا کہ شارحین سے بھی یہی تین قسم کے الفاظ کا ذکر ملتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بأن قال بعتهما بألف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لأبى حنيفة رحمه الله. (التلويح)

مصنف نے حر اور عبد کی بیع کو ایک ثمن سے ذکر کیا، اس لئے کہ اگر تفصیل بیان کردے، یوں کہے کہ ان دونوں کو میں نے ایک ہزار درہم سے بیچا ہر ایک کا ثمن پانچ پانچ سو درہم ہے، اس صورت میں صاحبین کے نزدیک عبد کی بیع صحیح

الثمن المقابل بهما والبیع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لأن البیع بالحصة بقاء صحیح کما یأتی فی المسئلة التی هی نظیر النسخ، والثانی ان البیع فی الآخر بیع بشرط مخالف لمقتضی العقد وهو ان قبول ما لیس بمبیع وهو الحر أو العبد المستثنی یصیر شرطا لقبول المبیع.(التنقیح والتوضیح)

استثناء کی مثال :جب کوئی شخص آزاد شخص اور غلام کو ایک ہی ثمن سے فروخت کرے، یا وہ دو غلام بیچے ان کی قیمت علیحدہ علیحدہ نہ بیان کرے بلکہ دونوں کو ایک ہی ثمن سے بیچے اور یہ کہے کہ دونوں کے ایک ہزار درہم ہیں۔ مگر اس کے حصہ کے درہم مستثنیٰ ہیں، یہ مبہم ذکر کیا۔ تو دونوں مسائل میں بیع باطل ہے اس لئے کہ ایک بیع میں داخل نہیں، تو بیع الحصہ ہوگئی ابتداء اسلئے کہ جو مبیع نہیں وہ مبیع کے قبول کرنے کیلئے شرط بن گیا تو شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی۔

پہلے مسئلہ کی وضاحت :جب حر اور عبد کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو اس میں حقیقت میں استثناء موجود ہی نہیں لیکن استثناء کے مناسب ہے کہ بیشک استثناء منع کرتا ہے مستثنیٰ کے دخول کا صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں ہم نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے اس میں حر ایجاب میں داخل نہیں لیکن صدر کلام بظاہر اسے شامل ہے وہ مستثنیٰ کی طرح ہوگیا۔

مسئلہ ثانیہ کی وضاحت :جب دو غلام بیچے ایک ہی ثمن سے پھر ایک کو مستثنیٰ کرے، یوں کہے ''الا ھذا بحصتہ من

ہے، حر کی باطل ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صفقہ واحدہ دو صفقہ لازم آئیں گے اسلئے ثمن کے تعین کی صورت میں بھی عبد کی بیع جائز نہیں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله لم یدخل الحر تحت الایجاب لأن دخول الشیء فی العقد انما هو بصفة المالیة والتقوم وذلک لایوجد فی الحر وکذا اذا جمع بین حی ومیت أو بین میتة وذکیة أو بین خل وخمر.(التلویح)

مصنف نے بیان کیا ہے کہ حر ایجاب بیع میں داخل ہی نہیں کیونکہ عقد میں کسی چیز کا دخول ہوتا جب اس میں صفت مالیت وتقوم پایا جائے، یہ حر میں نہیں پایا جاتا، یہ ایسے ہی جیسے زندہ جانور اور مردہ کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو مردہ ایجاب میں داخل نہیں، اسی طرح مردار اور مذبوح کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو مردار ایجاب میں داخل نہیں، اسی طرح سرکہ اور شراب کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو شراب ایجاب میں داخل نہیں۔

الألف'' استثناء حقیقت میں موجود ہے، جب ایک بیع میں داخل نہیں تو دوسرے میں بھی بیع صحیح نہیں، بیع صحیح نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں۔

ا۔ ایک وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع اس کے ثمن میں حصہ سے ہوگی، وہ ثمن جو دونوں کے مقابل تھا علیحدہ علیحدہ ثمن متعین نہیں تو یہ بیع ابتداء بالحصۃ ہوگئی، جہالت کی وجہ سے باطل ہے۔

تنبیہ: ہم نے ابتداء بیع بالحصہ کو باطل کہا ہے کیونکہ بقاء بیع بالحصہ جائز ہے جس کا ذکر نسخ کی نظیر کے مسئلہ میں انشاء اللہ قریب ہی آرہا ہے۔

۲۔ دوسری وجہ بیع کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ دوسرے میں بیع مقتضی عقد کی شرط مخالف سے ہو رہی ہے جو جائز نہیں۔ پہلے مسئلہ میں عبد کی بیع کو حر کی بیع سے مشروط کر دیا گیا حالانکہ حر کی بیع کو عقد چاہتا ہی نہیں تو مقتضی عقد کی شرط مخالف سے مشروط کرنے کی وجہ سے بیع صحیح نہ رہی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قولہ فصار البیع بالحصۃ ابتداء بأن یقسم الالف علی قیمۃ العبد المبیع وقیمۃ الحر بعد ان یفرض عبدا فی الصورۃ الأولی وعلی قیمۃ العبد المبیع وقیمۃ الحر بعد ان یفرض عبدا فی الصورۃ الأولی وعلی قیمۃ العبد المبیع وقیمۃ العبد المستثنی فی الثانیۃ حتی لو کان قیمۃ کل واحد منھما خمسمائۃ فخصہ العبد من الألف خمسمائۃ علی التناصف وصورۃ المبیع بالحصۃ ما اذا قال بعت منک ھذا العبد بحصتہ من الألف الموزع علی قیمتہ وقیمۃ ذلک العبد الآخر وھو باطل لجھالۃ الثمن وقت البیع. (التلویح)

مصنف نے بیع کے صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بیان کی کہ بیع بالحصۃ ابتداء لازم آئے گی۔

پہلے مسئلہ میں مثال کے طور پر ایک ہزار درہم بغیر تعیین کے عبد مبیع اور حر کی قیمت پر تقسیم کیا جا رہا ہے اور دوسرے مسئلہ میں عبد مبیع کی قیمت اور عبد مستثنی کی قیمت پر ایک ہزار کو تقسیم کیا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہر ایک کی قیمت پانچ سو درہم ہو تو غلام کا حصہ تناصف میں پانچ سو درہم آیا (لیکن ابتداء میں اسے معین نہیں کیا گیا) تو بیع بالحصہ ہے۔

اور جب یہ کہا کہ یہ غلام جس کا ہزار درہم میں سے جو حصہ ہے اسے مستثنی کیا جاتا ہے اور دوسرے کا جو حصہ ہے اس پر اسے بیچا جا رہا ہے تو یہ بیع باطل ہے کہ وقت بیع میں ہی ثمن میں جہالت پائی گئی ہے۔

دوسرے مسئلہ میں عبد مستثنیٰ مجہول کی بیع کو غیر مستثنیٰ کی بیع کیلئے شرط قرار دیا جو جائز نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلک لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لايملک المشترى قبول احدهما دون الآخر، فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد يصح في العبد، قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلک انما يكون عند عدم صحه الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لأن حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لايدفع المنع.(التلويح)

مصنف نے اور وجہ بیع کے صحیح نہ ہونے کی یہ بیان کی کہ جو مبیع نہیں وہ شرط ہو گیا مبیع کیلئے کیونکہ دونوں ایجاب میں جمع ہیں، تحقیق قبول عقد میں ہر ایک دوسرے کے قبول ہونے کی شرط ہے یہاں تک مشتری کو یہ حق حاصل نہیں کہ دونوں میں سے ایک کو قبول کرے اور دوسرے کو قبول نہ کرے۔

اعتراض: یہ شرط تو اس وقت ہے جب ایجاب صحیح ہوتا کہ مشتری بیچنے والے ایک کے قبول کرنے اور دوسرے کو نہ قبول کرنے سے ضرر نہ دے، بخلاف اس کے جب ایجاب ہی صحیح نہ ہو تو وہ بیع دوسرے میں صحیح ہے جیسے غلام اور مکاتب یا مدبر یا ام ولد خریدے تو غلام میں بیع صحیح ہے کیونکہ مکاتب یا مدبر یا اُم ولد میں ایجاب ہی صحیح نہیں۔

جواب: ہمارا کلام ہی اس میں ہے کہ شرط فاسد ہو یہ اس وقت ہے جب ایجاب دونوں میں صحیح نہ ہو لیکن جب ایجاب صحیح تو وہ شرط صحیح ہے وہ جائز ہے۔

فیہ نظر سے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا کہ سوال کا حاصل یہ ہے کہ منع ہے شرط لگانا جبکہ ایجاب دونوں میں صحیح نہ ہو اسلئے سوال کو یہ جواب مندفع نہیں کر رہا۔

مصنف فرماتے ہیں:

ونظیر النسخ ما اذا باع عبدین بألف فمات احدهما قبل التسلیم یبقی العقد فی الباقی بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حیث ان العبد الذی مات قبل التسلیم کان داخلا تحت البیع لکن لما مات فی ید البائع قبل التسلیم انفسخ البیع فیه فصار کالنسخ لأن النسخ تبدیل بعد الثبوت فلایفسد البیع فی العبد الآخر مع انه یصیر بیعا بالحصة لکن فی حالة البقاء وانه غیر مفسد لأن الجهالة الطاریة لاتفسد. (التنقیح والتوضیح)

نسخ کی نظیر: جب ایک شخص نے دو غلام بیچے ایک ہزار درہم سے دونوں میں ایک فوت ہوگیا تسلیم سے پہلے تو باقی یعنی زندہ میں عقد باقی رہے گا اس کے ثمن کے حصہ کے مطابق۔

یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے اس لحاظ پر کہ وہ غلام جو تسلیم سے پہلے فوت ہوگیا وہ بیع میں داخل تھا لیکن تسلیم سے پہلے ہی جب بائع کے ہاتھ میں فوت ہوگیا تو بیع اس میں فسخ ہوگئی، تو نسخ کی طرح ہوگیا اس لئے کہ نسخ بھی ثبوت کے بعد حکم کا تبدیل ہوتا ہے، لیکن دوسرے غلام میں بیع فاسد نہیں ہوگی باوجود اس کے کہ بیع بالحصہ ہے لیکن یہ حالت بقاء میں یہ مفسد نہیں کیونکہ جہالت طاریہ فاسد نہیں کرتی، بیع بالحصہ ابتداء منع ہے بقاء منع نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں:

ونظیر التخصیص ما اذا باع عبدین بألف علی أنه بالخیار فی احدهما صح، ان علم محل الخیار وثمنه لأن المبیع بالخیار یدخل فی الایجاب لا الحکم فصار فی السبب کالنسخ وفی الحکم کالاستثناء فاذا جهل احدهما لایصح لشبه الاستثناء واذا علم کل واحد منهما یصح لشبه النسخ ولم یعتبر هنا شبه الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد بخلاف

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله العبد الذی فیه الخیار داخل فی الایجاب لورود الایجاب علی العبدین لا فی الحکم لما عرفت فی موضعه من ان شرط الخیار یمنع الملک عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد علی ما سیجئ تحقیقه فی فصل مفهوم المخالفة. (التلویح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ جس عبد میں اختیار رکھا گیا وہ ایجاب میں داخل ہے، اس لئے کہ ایجاب دونوں

الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا. (التنقيح والتوضيح)

تخصیص کی نظیر: ایک شخص نے دو غلام بیچے ایک ہزار کے اس شرط پر کہ مجھے دونوں میں سے ایک میں اختیار ہے تو یہ بیع صحیح ہے۔ اسلئے کہ جب محل خیار بھی معلوم ہو کہ فلاں میں مجھے اختیار ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہو تو بیع بالخیار ایجاب میں داخل ہوگا، حکم میں داخل نہیں ہوگا۔ تو سبب میں نسخ کی طرح ہے اور حکم میں استثناء کی طرح ہے۔

جب دونوں میں سے ایک میں جہالت ہو تو بیع صحیح نہیں کیونکہ اب صرف استثناء کے مشابہ ہے، محل خیار مجہول ہے۔ اور جب دونوں میں سے ہر ایک کا علم ہو تو بیع صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں وہ نسخ کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اس میں محل خیار معلوم ہے یہاں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کہ شرط فاسد سے حکم فاسد ہوتا۔ بخلاف حر اور عبد کی بیع جب بیان کرے ہر ایک کا حصہ ان میں سے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع پھر بھی فاسد ہے، صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

اس مسئلہ کی تخصیص سے بیان مناسبت: تخصیص مشابہ ہے نسخ کے باعتبار صیغہ کے اور مشابہ ہے استثناء کے باعتبار حکم کے، اور یہ عبد جس میں اختیار رکھا گیا ہے وہ ایجاب میں داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں جیسا کہ پہلے یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے۔

اس لحاظ پر کہ ایجاب میں داخل ہے تو خیار شرط سے رد ہونا تبدیلی ہے تو نسخ کی طرح ہو گیا، اور اس لحاظ پر کہ حکم میں

غلاموں پر وارد ہوا ہے لیکن وہ حکم میں داخل نہیں جسے تو اپنی جگہ پر پہچان چکا ہے۔ وہ یہ ہے جو بیان کیا گیا کہ "شرط خیار منع کرتا ہے ملک کو ثبوت سے لیکن نہیں منع کرتا سبب انعقاد سے"۔
اس کی مزید تحقیق فصل مفہوم مخالف میں آئے گی۔

داخل نہیں تو خیار شرط سے رد کیا جانا بیان ہے اس کا کہ یہ استثناء کی طرح ہے۔
جب دو مشابہتیں حاصل ہوگئیں تو یہ مسئلہ تخصیص کی طرح ہوگیا کہ تخصیص کو نسخ سے بھی مشابہت حاصل ہے اور استثناء سے بھی مشابہت حاصل ہے۔
مسئلہ مذکورہ میں بھی دونوں شبہات کی رعایت کی گئی، ہم نے کہا اگر محل خیار اور ثمن معلوم ہو تو بیع صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں:

وهـذه الـمسـئـلة عـلى اربعة أوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلک بألفين هذا بألف وذلک بألف صفقة واحدة على أنه بالخيار فى ذلک والثانى ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لايكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لايكون شئ منهما مـعـلـومـا فـلـو راعينا كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الأربع غاية ما فى الباب انه يـصـيـر بيـعـا بـالـحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلايفسد البيع، ولوراعينا كونه غير داخل فى الـحـكـم يـفـسـد البيع فى الصور الأربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلأن قـبـول غـيـر الـمـبـيـع يـصـيـر شـرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولـجـهـالـة الـمـبـيـع أو الـثـمـن أو كـليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاسـتـثـنـاء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا

علامہ تفتازانی چار صورتوں کو مثالوں سے واضح کرتے ہیں:

قـولـه وهـذه الـمـسـئـلة على اربعة اوجه لأنه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين، أو مـحـل الـخـيـار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين، مثال الأول باع سالما وغـانـمـا بـألـفين كلامنهما بألف صفقة واحدة على ان البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة ايام، مثال الثاني باعهما بألفين على أنه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بألفين كلاهما بألف عـلـى أنه بالخيار فى أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار فى أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد.

مصنف نے بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ چار وجوہ پر ہے، یا یہ ہے کہ محل خیار اور ثمن دونوں کا معلوم ہوگا یا محل خیار معلوم ہوگا

لا يصح البيع رعاية لشبهه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الحر غير داخل في البيع اصلاً فيصير كالاستثناء بلامشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع. (التوضيح)

یہ مسئلہ چار وجوہ پر مبنی ہے: ا۔ایک ان میں سے یہ ہے کہ محل خیار اور ثمن دونوں ہی معلوم ہوں جس طرح دوغلام بیچے دوہزار سے، ایک ہزار سے ایک اور ایک ہزار سے دوسرا دونوں کا سودا ایک ہوا اور ایک معین غلام میں اختیار رکھے۔

۲۔دوسری وجہ ان میں سے یہ ہے کہ محل خیار معلوم ہو کہ فلاں معین میں مجھے اختیار ہے، لیکن اس کا ثمن علیحدہ معلوم نہ ہو بلکہ دونوں کا ثمن مجموع طور پر دوہزار مقرر کیا ہے۔

۳۔تیسری وجہ اس دوسری وجہ کا عکس ہو کہ محل خیار معلوم نہ ہو، یہ کہے کہ مجھے دونوں میں سے ایک میں اختیار ہے لیکن ثمن ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ معلوم ہو کہ دونوں کو دوہزار سے بیچے، ایک کا ثمن بھی ان میں سے مثال کے طور پر ایک ہزار علیحدہ مقرر کر دے اور دوسرے کا ثمن بھی ایک ہزار علیحدہ مقرر کر دے۔

۴۔چوتھی وجہ ان میں سے یہ محل خیار معلوم نہ ہو بلکہ یہ کہے کہ دونوں میں سے ایک میں مجھے اختیار ہے اور ثمن بھی معلوم نہ ہو بلکہ دونوں کا مجموعی ثمن دوہزار مقرر کیا۔

ان چار صورتوں کی دو دو حالتیں: اگر ہم سب چار صورتوں میں یہ لحاظ کریں کہ دونوں غلام ایجاب میں داخل ہیں تو چار صورتوں میں ہی بیع صحیح ہوگی، انتہائی بات اس میں یہ ہوگی کہ بیع بالحصہ ہوگی لیکن بقاء ہوگی ابتداء نہیں تو بیع فاسد

اور ثمن مجہول ہوگا، یا بالعکس ہوگا یعنی محل خیار مجہول ہوگا اور ثمن معلوم ہوگا یا دونوں ہی یعنی محل خیار اور ثمن مجہول ہوں گے۔

پہلی وجہ کی مثال: ایک شخص نے دوغلام یعنی سالم اور غانم دوہزار سے بیچے ایک ہی سودے سے اور ہر ایک کا ثمن ایک ایک ہزار مقرر کیا، مشتری یا بائع ایک معین یعنی سالم میں تین دونوں کا اختیار رکھا۔

دوسری وجہ کی مثال: دونوں کو دوہزار سے بیچا ہر ایک کا ثمن علیحدہ مقرر نہ کیا لیکن اختیار تین دنوں کا معین یعنی سالم میں رکھا۔

نہیں ہوگی۔اوراگرہم رعایت کریں کہ چاروں صورتوں میں حکم میں دونوں داخل نہیں تو بیع چارصورتوں میں ہی فاسد ہوگی۔

چارصورتوں میں جواز اورعدم جواز کی تفصیل :جب ہرایک کا محل خیار بھی معلوم اورثمن بھی علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتو غیرمبیع کا قبول شرط ہوگا مبیع کے قبول کیلئے۔اور جب دونوں میں سے ایک یادونوں مجہول ہوں تو یہ علت ہے اور مبیع یاثمن یادونوں مجہول ہیں توجب یہ معلوم ہو کہ ان کو تنخ کی مشابہت حاصل ہے تو جمیع صورتوں میں بیع جائز ہوگی۔ اور جب انہیں استثناء کی مشابہت کا اعتبار کیا جائے توسب وجوہ میں بیع فاسد ہوگی۔

ہم دونوں شبہات کی رعایت کرتے ہوئے یہ کہیں گے :جب محل خیار یاثمن مجہول ہوتو استثناء کی مشابہت کا لحاظ کرتے ہوئے بیع صحیح نہیں ہوگی (اورمحل خیاراورثمن دونوں کے مجہول ہونے پربیع کا فاسد ہونا بہت واضح ہے) اور جب دونوں "محل خیاراورثمن" معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی تنخ کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے۔اس صورت میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہو وہ شرط یہ ہے کہ غیرمبیع کے قبول کو شرط بنایا گیا مبیع کے قبول کرنے کے۔

تیسری وجہ کی مثال :دونوں کو دوہزار سے بیچا، ہرایک کا ثمن ایک ایک ہزار علیحدہ علیحدہ مقرر کیا لیکن اختیار دونوں میں سے ایک غیرمعین میں رکھا۔

چوتھی وجہ کی مثال :دونوں کو دوہزار سے بیچا، دونوں میں سے ایک میں اختیار رکھا اور کسی ایک کا ثمن علیحدہ متعین نہیں کیا، یعنی محل خیار اورثمن دونوں مجہول ہیں۔

علامہ تفتازانی چاروجوہ میں جواز اورعدم جواز کی وضاحت کرتے ہیں:

ولانما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الأربع لأن كلا من العبدين بالنظر الى ايجاب مبيع بيعا واحدا فلايكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الأولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية، اعنى صح فى الأولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه

بخلاف اس کے جب حر اور عبد کی بیع ایک ہزار سے کریں ایک ہی سودے سے اور ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان بھی کر دیں تو پھر بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع عبد میں بھی فاسد ہے اسلئے کہ حر بیع میں داخل ہی نہیں تو اسے صرف استثناء کے مشابہ سمجھا جائے گا، نسخ کے مشابہ نہیں سمجھا جائے گا، کہ غیر مبیع شرط ہو قبول مبیع کیلئے۔

الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء.(التلويح)

یہ لحاظ کیا جائے کہ اس میں اختیار ہے تو نسخ کے مشابہ ہے، یعنی اس کا محل خیار ہونا داخل ہے ایجاب میں جو چار صورتوں میں صحت بیع کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ دونوں غلام ایجاب کی طرف نظر کرتے ہوئے ایک ہی بیع سے مبیع ہیں، یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں بلکہ بقاء ہے جو جائز ہے۔ اور استثناء کی مشابہت کا لحاظ کرتے ہوئے یعنی محل خیار حکم میں داخل نہیں یہ چار صورتوں میں بیع کے فساد کا تقاضا کرتی ہے۔ پہلی میں وجہ شرط فاسد ہے، اور دوسری میں ثمن کی جہالت ہے، اور تیسری میں مبیع کی جہالت ہے، اور چوتھی میں دونوں کی جہالت ہے۔

دونوں شبہات کی رعایت کرتے ہوئے بیع صحیح ہے پہلی صورت میں، باقی تین صورتوں میں بیع صحیح نہیں۔ میری مراد یہ ہے کہ پہلی صورت میں نسخ کے شبہ کی رعایت ہے جو جواز کا تقاضا کرتی ہے اور باقی تین میں نسخ کی رعایت نہیں کیونکہ ان میں استثناء کی مشابہت کی رعایت کی گئی۔

وجہ اختصاص مشابہت: بیشک محل اور ثمن کا معلوم ہونا ترجیح دیتا ہے جانب صحت کو تو وہ شبہ نسخ کے مناسب ہے جو صحت کا تقاضا کرتی ہے۔ محل خیار، یا ثمن یا دونوں کی جہالت جانب فساد کو ترجیح دیتی ہے، تو استثناء کی مشابہت کے مناسب ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الأولى فلأن شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلأن شبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلاينعقد بالشك، وفيه نظر اما اولا فلأن معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لاندفع ذلك

ولهذا جعل الاستثناء فی صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم، وأما ثانيا فلأن الأصل فی العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع فی الشرع الا لذلک فعلی ما ذکره یلزم ان لایثبت الفساد فی شیٔ من الصور لأنه لایثبت بالشک. (التلویح)

کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ہر صورت میں دونوں شبہات کا لحاظ کیا جائے، مثال کے طور پر پہلی صورت میں استثناء کی مشابہت اس کی صحت کو ثابت کرتی ہے کیونکہ استثناء معلوم ہے۔ دوسری صورت کو نسخ کی مشابہت بھی حاصل ہے کیونکہ نسخ کی مشابہت غیر محل خیار میں عقد کے لزوم کو ثابت کرے گی کیونکہ جہالت ثمن عارضی طور پر جاری ہے، اور شبہ استثناء فساد ثابت کرے گا تو شک واقع ہو گیا اور شک سے جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔

دو اخیر صورتوں میں بھی تقریبا یہی کیفیت ہے کہ شبہ استثناء عقد کا فساد ثابت کرتا ہے اور شبہ نسخ دونوں غلاموں میں انعقاد ثابت کرتا ہے، تو شک سے جواز ثابت نہیں۔

فیہ نظر، سے اس قول کو دو وجہ سے ضعیف قرار دیا، پہلی وجہ یہ ہے کہ شبہ استثناء کا مطلب یہ ہے کہ محل خیار حکم میں داخل نہیں تو اس اعتبار سے محل خیار مبیع ہی نہیں تو اس کا قبول کرنا شرط فاسد ہے جس کی وجہ سے بیع فاسد ہے، اور معلومیت استثناء اسے مندفع نہیں کر سکتی اسی وجہ سے جہالت ثمن کی صورت میں صرف استثناء کا اعتبار کیا جو موجب فساد ہے باوجود اس کے کہ وہ معلوم ہے۔

دوسری وجہ ضعف یہ بیان کی گئی کہ اصل عقود میں جواز اور انعقاد ہے جب شرع میں عقد کو وضع ہی اس لئے کیا گیا ہے، اور علاوہ اس کے اس قول کے قائل نے بھی عدم جواز ثابت کر لیا ہے کہ تمام صورتوں میں فساد لازم نہیں آتا لیکن شک سے جواز ثابت نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ولجهالة المبيع أو الثمن، فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلايمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر، أجيب بأن حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لأن العقد لاينعقد الا بحكمة فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتدأ بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لابنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة

لایظهر حکمه فی غیر موضع الضرورة فیبقی الایجاب متناولا فیما وراء هذه الضرورة کذا فی شرح التقویم وقیل محل الخیار لایدخل تحت الحکم فیصیر الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه یدخل فی العقد والحکم جمیعا لأنه قابل له بقضاء القاضی ثم یخرج فیحدث جهالة ثمن القن.(التلویح)

مصنف نے بیان کیا کہ جہالت مبیع یا جہالت ثمن یا دونوں کی جہالت سے بیع فاسد ہوگی۔

اس پر اعتراض یہ کیا گیا کہ ثمن کی جہالت تسمیہ کی صحت کے بعد خیار کے عارض کی وجہ سے جاری ہے یہ جواز کو منع نہیں کرتی جیسے قن اور مدبر کی بیع۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ محل خیار میں عقد کا حکم جب نص کے ذریعے منعدم ہے من کل وجہ، وہ نص محل خیار ہی ہے تو اس کا بھی انعدام لازم آئے گا من کل وجہ کیونکہ عقد محل خیار کی وجہ سے ہی منعقد نہیں تو محل خیار میں ایجاب حکم کے حق میں بمنزلہ عدم کے ہوگیا، جس طرح حر کی بیع میں ایجاب معدوم ہوتا ہے تو دوسرے کے حق میں ایجاب حصہء ثمن کے بدلے میں ابتداء ہے۔

بخلاف مدبر کے بیع قن (عبد) کے ساتھ ایجاب ان دونوں کو شامل ہے، لیکن مدبر میں حکم ممتنع ہے اس کے حق کو بچانے کیلئے کہ اس نے موت کے بعد آزاد ہو جاتا ہے، مدبر میں حکم کسی نص کے قائم ہونے سے ممتنع نہیں۔ جو ضرورۃ کی وجہ سے ثابت ہو وہ غیر ضرورت میں ثابت نہیں ہوتا ایسا نہیں ہوسکتا کہ ضرورت کے ماسوا میں بھی ایجاب ثابت ہو، شرح تقویم میں ایسے ہی ذکر کیا گیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ محل خیار حکم میں داخل ہی نہیں تو ثمن ابتداء مجہول ہوگیا بخلاف مدبر کے کہ بیشک وہ داخل ہے عقد اور حکم میں جمیعا اسلئے کہ وہ قضاء قاضی سے عقد کو قبول کرتا ہے لیکن پھر اس حکم سے (ضرورت کی وجہ سے) نکل گیا تو قن (عبد) کے ثمن میں جہالت واقع ہوگئی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :قوله ولم یعتبر هنا اشارة الی جواب سوال تقریره ان البیع فی الصورة الأولی ینبغی ان یکون فاسدا بناء علی وجود الشرط الفاسد وهو صیرورة قبول ما لیس بمبیع شرطا لقبول المبیع کما فی بیع العبد مع الحر وتقریر الجواب ان کون محل الخیار غیر مبیع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لأنه غیر داخل فی الحکم وأما باعتبار شبه النسخ فهو مبیع لکونه

مصنف نے فرمایا:

فصل فی الفاظه ، وهی اما عام بصیغته ومعناه کالرجال واما بمعناه وهذه اما ان یتناول المجموع کالرهط والقوم وهو فی معنی الجمع أو کل واحد علی سبیل الشمول نحو من یأتینی فله درهم أو علی سبیل البدل نحو من یأتینی اوّلا فله درهم فالجمع وما فی معناه

داخلا فی الایجاب فیکون قبوله شرطا صحیحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه لیس بمبیع أصلا والحاصل ان محل الخیار مبیع من وجه دون وجه فاعتبر فی صورة معلومیة محل الخیار والثمن جهة کونه مبیعا حتی لایفسد البیع رعایة لشبه النسخ وفی غیرها جهة کونه غیر مبیع حتی یفسد رعایة لشبه الاستثناء.(التلویح)

مصنف کا قول لم یعتبر هنا ، یہ ایک سوال کا جواب ہے۔سوال کی تقریر یہ ہے کہ پہلی صورت (یعنی جب محل خیار معلوم اور ثمن بھی معلوم ہو) میں لائق ہے کہ بیع فاسد ہو کیونکہ اس کی بناء شرط فاسد پر ہے وہ یہ ہے کہ محل خیار تو مبیع نہیں غیر مبیع کی قبولیت کو مبیع کے قبول کرنے کی شرط قرار دیا۔جس طرح عبد کی بیع حر سے جائز نہ ہونے کی یہی وجہ ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ محل خیار کا مبیع نہ ہونا شبہ استثناء کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ حکم داخل نہیں ،لیکن محل خیار نسخ کی مشابہت کی وجہ سے مبیع ہے کیونکہ ایجاب میں داخل ہے تو اس کا قبول کرنا شرط صحیح ہے،فاسد نہیں۔بخلاف حر کے یا اس غلام کے جس کو واضح طور پر بیع سے مستثنیٰ رکھا گیا ہو وہ بالکل مبیع ہی نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ محل خیار من وجہ مبیع ہے اور من وجہ مبیع نہیں تو محل خیار کے معلوم ہونے اور ثمن کے معلوم ہونے کی وجہ سے وہ مبیع ہے اس میں بیع فاسد نہیں کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت کی جائے اور اس کے غیر میں غیر مبیع کی جہت پائی گئی اسلئے اس میں بیع فاسد ہے اسے استثناء کی مشابہت حاصل ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فصل فی الفاظه، ای فی الفاظ العام علی ما ذکره المصنف حیث فسر قوله منها بقوله ای من الفاظ العام والأولی الفاظ العموم علی ما ذکره غیره وهی اما لفظ عام بصیغته ومعناه بأن یکون اللفظ مجموعا والمعنی مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه کالرجال اولا کالنساء وأما عام بمعناه فقط بأن یکون اللفظ مفردا مستوعبا لکل ما یتناوله.(التلویح)

يطلق على الثلاثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لانهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أوعشرة عبيد فقال عبيدى احرار بعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لأن أقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقها جماعة. (التنقيح والتوضيح)

فصل عام کے الفاظ کی بحث میں: کبھی عام کے الفاظ صیغہ اور معنی دونوں لحاظ پر عام ہوں گے جیسے رجال اور یا عام ہوگا معنی کے لحاظ پر، صیغہ کے لحاظ پر نہیں، یعنی صیغہ مفرد کا ہوگا لیکن مجموع کو شامل ہوگا جس طرح رہط اور قوم یہ جمع کے معنی میں ہے۔

یا عام کا صیغہ ہر ایک پر علی سبیل الشمول بولا جائے گا جیسے "من يأتيني فله درهم" یا عام کے صیغہ کو اطلاق ہر ایک پر علی سبیل البدل ہوگا جیسے "من يأتيني اولا فله درهم"۔

دونوں میں فرق: علی سبیل الشمول میں حکم کل واحد پر ہوگا خواہ وہ منفرد ہو یا اس کے ساتھ اور بھی ہوں خواہ مجتمع ہو یا علی سبیل التعاقب ہوں، اور ہر سبیل البدل میں حکم کل واحد پر علی الانفراد ہوگا، علی الاجتماع حکم نہیں ہوگا۔

جمع اور جو اس کے معنی میں ہیں: اس کا اطلاق یا تین سے زائد پر ہوتا ہے، اس جمع اور قوم اور رہط کا ہر عدد معین پر تین سے لے کر مالانہایہ لہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ عدد معین سے مراد یہ ہے کہ جب تم عدد معین پر اطلاق کرو تو سب افراد

مصنف نے ذکر کیا "فصل فی الفاظه" تو علامہ تفتازانی فرماتے ہیں ضمیر کا مرجع "عام" ہے یعنی عام کے الفاظ کے بیان میں مصنف نے آگے اسی کی تفسیر بیان کی ہے۔ بہتر یہ تھا کہ "الفاظ عموم" ذکر کیا جاتا جسطرح دوسرے مصنفین نے ذکر کیا ہے۔

کبھی لفظ عام صیغہ اور معنی دونوں کے لحاظ سے عام ہوتا ہے کہ صیغہ بھی جمع کا ہوتا ہے اور اس کا معنی بھی عام کو شامل ہوتا ہے، اس کی پھر دو صورتیں کبھی اس کا مفرد اسی لفظ سے ہوگا جیسے رجال کا مفرد رجل ہے، اور کبھی اس کا مفرد اسی لفظ سے نہیں ہوگا جیسے نساء کا واحد امرأۃ ہے، کبھی معنی کے لحاظ پر عام ہوگا فقط، یعنی لفظ مفرد ہوگا لیکن جتنے افراد کو وہ شامل ہوگا سب اس نے گھیر رکھا ہوگا۔

پر دلالت کرے گا جو اس کے معدود و معین ہیں۔ جب کسی کے تین غلام ہوں مثلاً یا دس غلام ہوں اور وہ کہے "عبیدی احرار" تو اس کے تمام غلام آزاد ہوں گے معنی عموم کا اعتبار کرتے ہوئے اگر چہ ان کی تعداد معین۔ عموم کے ضمن میں عدد معین آئیں گے لیکن مطلقاً عدد معین پر "عبیدی احرار" کا اطلاق عموم کے منافی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

ولا یتصور ان یکون العام عاما بصیغته فقط اذ لابد من استیعاب المعنی، وهذا ای العام بمعناه فقط اما ان یتناوله مجموع الأفراد واما ان یتناول کل واحد والمتناول لکل واحد اما ان یتناوله علی سبیل الشمول أوعلی سبیل البدل فالأولی ان یتعلق الحکم بمجموع الأحاد لا بکل واحد علی الانفراد وحیث یثبت للأحاد انما یثبت لأنه داخل فی المجموع کالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لایکون فیهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فالرهط مفرد بدلیل انه یثنی ویجمع ویوجد الضمیر العائد الیه مثل الرهط دخل والقوم خرج.

ایسا تصور میں نہیں آ سکتا کہ ایک صرف صیغہ کے لحاظ پر عام ہو، اور معنی کے لحاظ پر عام نہ ہو اس لئے کہ عام کیلئے یہ ضروری ہے کہ معنی کو گھیرے۔

صرف معنی کے لحاظ سے عام کی پھر چند صورتیں ہیں، یا وہ مجموع افراد کو شامل ہوگا یا ہر ایک ایک کو شامل ہوگا، اگر ہر ایک کو شامل ہو تو اس میں پھر دو صورتیں ہیں، یا شامل ہوگا علی سبیل الشمول یا علی سبیل البدل شامل ہوگا۔

عام کی پہلی قسم کا تعلق مجموع احاد سے ہوگا نہ کہ انفرادی طور پر ہر ایک سے، اگر حکم احاد کو ثابت ہوا تو اس لحاظ پر ہوگا کہ یہ مجموع میں داخل ہیں، جیسے رھط تین سے لے کر نو تک مردوں کو شامل ہے جن میں کوئی عورت نہ ہو، اسی طرح قوم بھی مردوں کی ایک جماعت پر خاص کر کے بولا جاتا ہے۔ رہط اور قوم لفظ مفرد ہیں، ایک دلیل تو اس پر یہ ہے کہ ان کا تثنیہ اور جمع آتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان کی طرف واحد کی ضمیر لوٹتی ہے جیسے کہا جائے "الرهط دخل والقوم خرج"۔

علامہ تفتازانی لفظ قوم کے متعلق تحقیق بیان کرتے ہیں:

والتحقیق ان القوم فی الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب علی الرجال خاصة لقیامهم بامور النساء ذکره فی الفائق وینبغی ان یکون هذا تاویل ما یقال ان قوما جمع قائم کصوم جمع

جمع اور معنی جمع کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ہے کیونکہ جمع کے کم از کم افراد تین ہیں۔
بعض حضرات نے کہا جمع کے کم از کم افراد دو ہیں، جیسے ارشاد باری تعالیٰ "فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس"
یہاں اخوۃ جمع کا اطلاق دو پر ہے۔ اور رب تعالیٰ کا ارشاد "فقد صغت قلوبکما" میں قلوب کا اطلاق دو پر ہے۔
اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا "الاثنان فما فوقهما جماعة" دو اور دو سے اوپر جماعت ہے۔
اپنا مختار بعد میں ذکر کیا جائے گا، پہلے بحث مذکور پر تلویح کا ذکر کیا جاتا ہے۔

صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع و كل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا. (التلويح)

تحقیق یہ ہے کہ لفظ قوم مصدر ہے قام کا، اس کے ساتھ وصف قیام بیان کیا جاتا ہے پھر غالب طور پر مردوں پر اس کا اطلاق ہونے لگا کہ وہ عورتوں کے امور کو قائم کرنے والے ہیں، یہ تاویل فائق "النھر الفائق" میں ذکر کی گئی ہے۔
اور مناسب یہ ہے کہ تاویل اس طرح کی جائے کہ قوم جمع ہے قائم کی، جیسے صوم جمع صائم کی اور صحب جمع ہے صاحب کی، ورنہ یہ فعل (حدث ومصدر) ہے، مصدر جمع کی بناؤں سے نہیں۔ ہر ایک دونوں (رہط اور قوم) میں سے جمع احاد کو شامل ہیں، ایک ایک فرد کو شامل نہیں لیکن بحیثیت واحد ہونے کے، البتہ قوم کا فرد ہونے کے اسے شامل ہے۔
اگر کوئی شخص کہے "الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا" رہط یا قوم جو اس قلعہ میں داخل ہوئی اس کیلئے اسطرح کا انعام ہے، اگر ایک جماعت داخل ہوئی تو ان تمام کیلئے وہ انعام ہوگا اگر ایک فرد داخل ہوا تو وہ اس انعام کا مستحق ہوگا۔ ہاں اگر "من الرھط، من القوم" بولتا تو ایک فرد بھی نفل مال غنیمت سے زائد قائد کا مقرر کردہ انعام حاصل کر لیتا۔

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب بیان فرماتے ہیں:

فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاء نى القوم الازيد ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء، قلت يصح من حيث ان مجئ المجموع لايتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غيران يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا

زیدا وهذا کما یصح عندی عشرة الا واحدا، ولایصح العشرة زوج الا واحدا اذ لیس الحکم علی الاحاد بل علی المجموع.(التلویح)

اعتراض: جب کل واحد کو شامل نہیں تو ایک کی استثناء کیسے صحیح ہے؟ کہ یہ کہا جائے"جاء نی القوم الا زید" حالانکہ شرط یہ ہے کہ جب استثناء نہ آئے تو مستثنی داخل ہوتا ہے مستثنی منہ کے حکم میں۔

جواب: اسی طرح ایک کا مستثنی کرنا صحیح ہے کہ مجموع کا آنا ہر ایک کے آنے کے بغیر متصور نہیں، یہاں تک اگر حکم مجموع من حیث المجموع متعلق بغیر ہر فرد پر حکم ثابت ہونے کے تو ایک فرد کا استثناء صحیح نہیں، جیسے کہا جائے"یطیق رفع هذا الحجر القوم الا زیدا" یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ بھاری پتھر کو اٹھانا مجموع قوم کا کام ہے ایک ایک کا نہیں اسلئے ایک فرد کا استثناء صحیح نہیں۔

اور یہ کہنا صحیح ہے"عندی عشرة الا واحدا"اس لئے کہ متکلم کے پاس دس کا مجموع افراد پر مبنی ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں"عندی العشرة زوج الا واحد"میرے پاس دس جوڑے ہیں مگر ایک۔ یہاں حکم مجموع پر ہے ایک کا استثناء صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی الفاظ عام کی دوسری اور تیسری قسم کو بیان کرتے ہیں:

والثانی ان یتعلق الحکم بکل واحد سواء کان مجتمعا مع غیره أومنفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلودخله واحد استحق درهما ولودخله جماعة معا أومتعاقبین استحق کل واحد الدرهم، والثالث ان یتعلق الحکم بکل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فکل واحد دخله اوّلا منفردا استحق الدرهم ولودخله جماعة معا لم یستحقوا شیئا ولودخله متعاقبین لم یستحق الا الواحد السابق سیأتی تحقیق ذلک.(التلویح)

الفاظ عام کی دوسری قسم یہ ہے کہ عام بالمعنی ہو فقط اور اس میں شمول کی لحاظ پایا جائے، اس قسم میں حکم کا تعلق ہر ایک سے ہوگا برابر ہے کہ وہ غیر سے مجتمع ہو، یا منفرد ہو۔ مثال کے طور پر ایک شخص یہ کہے"من دخل هذا الحصن فله درهم" جو شخص اس قلعہ میں داخل ہوا اس کیلئے ایک درہم ہے۔ تو اگر ایک شخص اکیلے ہی داخل ہوا تو وہ درہم کا مستحق ہوگا، اگر اس کے ساتھ ایک جماعت داخل ہو مجتمع ہو کر یا آگے پیچھے تو سب ایک ایک درہم کے مستحق ہوں گے، یعنی انعام ہر ایک کا ایک ایک درہم ہوگا۔

الفاظ عام کی تیسری قسم یہ ہے : کہ عام بالمعنی ہو فقط اور اس کا تعلق ہر ایک سے ہو لیکن وہ منفرد ہو، اس حکم کا تعلق کسی دوسرے سے نہیں ہوگا، مثال کے طور پر کوئی شخص کہے "من دخل ھذا الحصن اوّلا فلہ درھم" تو اس قول میں ہر ایک جو پہلے داخل ہوگا وہ درہم کا مستحق ہوگا، اور اگر ایک جماعت داخل ہوئی تو وہ کسی چیز کے مستحق نہیں ہوں گے، اور اگر کئی داخل ہوئے آگے پیچھے تو ان میں سے پہلے داخل ہونے والا ایک ہی مستحق ہوگا، عنقریب اس کی تحقیق آئے گی۔

علامہ تفتازانی تینوں میں مختصر فرق بیان کرتے ہیں:

فالحکم فی الأول مشروط بالاجتماع وفی الثالث بالانفراد وفی الثانی غیر مشروط منھما.(التلویح)

عام کے الفاظ کی پہلی قسم (صیغہ بھی عام اور معنی بھی عام ہو) میں حکم مشروط ہے اجتماع سے۔ اور تیسری قسم عام بالمعنی علی سبیل البدل میں انفراد شرط ہے۔ اور دوسری قسم میں دونوں شرطوں میں سے کوئی بھی نہیں۔ (تفصیل پہلے بیان کی جا چکی ہے)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فی معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم یصح اطلاقه علی ای عدد کان من الثلاثة الی ما لانهایة له یعنی ان مفهومه جمیع الأحاد سواء کانت ثلاثة أو اربعة أو ما فوق ذلک ولیس المراد أنه عند الاطلاق یحتمل ان یراد به الثلاثة أو ان یراد به الأربعة وغیر ذلک من الأعداد لأنه حینئذ یکون مبهما غیر دال علی الاستغراق فلا یوجب العموم بل ینافیه لأن الدلالة علی الاستغراق شرط فیه ولا یخفی ان الکلام فی الجمع المعرف وأما فسیأتی ذکره وکذا سائر اسماء المجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال علی ما صرح به فی کتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسمائها کجمع القلة مثل المسلمین والمسلمات والانفس ونحو ذلک.(التلویح)

جمع جیسے الرجال اور النساء اور جو عام کے الفاظ جمع کے معنی میں ہیں جیسے الرھط، اور القوم ان کا اطلاق صحیح ہے کوئی عدد بھی ہو تین سے لے کر مالانھایۃ تک، یعنی مفہوم اس کا جمیع احاد ہیں خواہ وہ جمیع افراد ہی تین ہوں یا چار ہوں یا اس سے اوپر ہوں۔ یہ مراد نہیں ہو سکتا کہ جمع یا معنی جمع کا اطلاق ہی اعداد پر ہوتا ہے یعنی ان کے اطلاق سے مراد تین یا چار فرد نہیں کیونکہ اعداد میں استغراق نہیں تو ان کے ذکر سے عموم ثابت نہیں، تو یہ جمع اور معنی جمع کے منافی ہے کیونکہ ان میں

استغراق شرط ہے۔

یہ مخفی نہیں کہ وہ جمع یا اسم جمع جو استغراق پر دلالت کرتی ہیں وہ معرف باللام ہیں جس کا ذکر عنقریب آئے گا ورنہ پہلے گزر چکا ہے کہ "رھط" (نکرہ) تین سے مادون العشرۃ مردوں پر بولا جاتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جمع، اسم جمع، جمع قلت، جمع کثرت جب معرف باللام ہوں تو ان میں استغراق ہوگا، جب معرف باللام نہ ہوں تو استغراق نہیں ہوگا، مسلمون، مسلمات، انفس وغیرہ پر الف لام آئے تو استغراق ہوگا ورنہ نہیں۔

علامہ تفتازانی تحقیق بیان کرتے ہیں:

واما تحقيق ان الموضوع للعموم هومجموع الاسم وحرف التعريف أوالاسم بشرط التعريف، وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أوعلى كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أوالمحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أوأعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام.(التلويح)

تحقیق یہ ہے کہ عموم کیلئے "اسم اور حرف تعریف" کا مجموع وضع کیا جاتا ہے، یا اسم کی وضع تو بغیر حرف تعریف کے ہے لیکن اس میں استغراق کا معنی لینے کیلئے شرط یہ ہے کہ اس پر الف لام تعریف کا داخل ہو، اس دوسری صورت میں کیا وہ مشترک ہے جب اسے وضع کیا گیا بغیر تعریف کے مطلق جمع کیلئے، بیشک اس وضع میں کوئی شک نہیں کہ یہ وضع نوعی ہے۔

بیشک لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے حقیقت ہوگا، اور ہر جمع پر اسی قسم کا حکم ہوگا یا ہر فرد پر، اور اس کے افراد فقط محقق ہوں گے یا محقق ومقدر کا مجموع ہوگا، اور مدلول اس کا استغراق حقیقی ہوگا یا حقیقی اور عرفی کو عام ہوگا، ان احتمالات میں کلام طویل ہے جس کا یہ مقام متحمل نہیں ہوسکتا۔

مصنف جمع کے متعلق اپنا مختار بیان کرتے ہیں:

ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولانزاع في الأرث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث أوعلى سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى واحد يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم أوعلى اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لم كان الاسلام ضعيفا نهى عليه الصلوة والسلام عن ان يسافروا واحدا واثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين، وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل اللغة ولاتمسک لهم بنحو فعلنا لأنه مشترک بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول غير مختص بالجمع بل مشترک بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع.

ہمارے نزدیک جمع کے افراد کم از کم تین ہیں، اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ واحد اور تثنیہ اور جمع کے صیغے مختلف ہیں،

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله لأن اقل الجمع ثلاثة، اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لوحلف لا اتزوج نساء لايحنث بتزوج امرأتين، وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين، وتمسكوا بوجوه، الأول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم الى السدس كالثلاثة والأربعة، وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية لاثنين ما اوصى لأقرباء فلان، الثاني قوله فقد صغت قلوبكما اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه، الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه الصلوة والسلام.

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ جمع کے کم از کم تین فرد ہوتے ہیں، اصل میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جمع کے کم

اور وراثت اور وصیت میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ ان دونوں میں جمع کے صیغے کا اطلاق کم از کم دوافراد پر بھی ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی "فقد صغت قلوبکما" میں قلوب جمع کا اطلاق دو پر مجاز ہے، مجازی طور پر جمع کا اطلاق ایک فرد پر بھی ہے۔

حدیث "الاثنان وما فوقهما جماعة" کی توجیہات :ا۔حدیث پاک کی ایک توجیہ تو یہ ہے کہ حدیث وراثت کے مسائل پر محمول ہے، اور توجیہ اس میں یہ ہے کہ حدیث کا تعلق نماز میں جماعت سے ہے، اس لئے سنت یہ ہے کہ امام آگے ہو، لیکن جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کی دائیں جانب کھڑا ہو اور جب مقتدی دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں تو امام کے پیچھے کھڑے ہوں، اس مسئلہ میں دو کو جماعت والا حکم دیا۔

یا توجیہ یہ بیان کی گئی کہ اسلام کو قوت حاصل ہونے کے بعد دو کو جماعت کا حکم دیا گیا، جب اسلام ضعیف تھا یعنی مسلمانوں کو قوت حاصل نہیں تھی تو اس وقت نبی کریم ﷺ نے ایک یا دو کو سفر کرنے سے منع فرمایا ارشاد فرمایا "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثة رکب" "ایک شیطان ہے اور دو شیطان ہیں اور تین سوار (طاقت ور جماعت) ہیں۔ اور جب اسلام کی قوت ظاہر ہوگئی تو دو کو سفر کی اجازت دے دی گئی۔ (راقم کے نزدیک اب موجودہ حالات میں ایک کو سفر کرنا بھی جائز ہے کیونکہ سفر پر امن ہیں)

حدیث پاک کو ہم نے تین معانی میں سے ایک پر محمول کیا تا کہ اجماع کے خلاف ثابت نہ ہو، اسلئے کہ اجماع تو اس پر ہے کہ کم از کم تین فرد ہیں۔

از کم کتنے فرد ہیں، اکثر صحابہ کرام، فقہاء کرام، اور ائمہ لغت اس طرف گئے ہیں کہ تین افراد ہیں، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کہے "لا اتزوج نساء" "میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا، تو اس نے دو عورتوں سے نکاح کر لیا تو حانث نہیں ہوگا۔ کچھ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ جمع کے کم از کم دو فرد ہوتے ہیں، انہوں نے چند وجوہ سے دلائل پیش کئے ہیں۔

ا۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا "فان کان له اخوة فلامه السدس" "یعنی دو بھائی ہوں فوت ہونے والے کے یا دو زیادہ وہ ماں کے ثلث کو سدس کی طرف تبدیل کر دیتے ہیں اسی طرح وراثت میں استعمال جمع کے اور صیغے بھی دو یا دو سے زیادہ پر بولے جاتے ہیں، اور وصیت میں جمع کے صیغے دو پر بولے جاتے ہیں، یہاں تک کہ دو بہنوں کی وراثت بھی دو ثلث ہے جس طرح دو سے زیادہ کیلئے دو ثلث ہیں، اسی طرح اگر وصیت کرے کسی شخص کے اقرباء کیلئے تو وہ بھی دو پر جاری

جمع کا اطلاق دو پر کرنے والوں نے اور یہ دلیل قائم کی تھی کہ "فعلنا" جمع کا صیغہ ہے اور دو پر اس کا اطلاق ہے اسے رد کیا کہ جمع متکلم کا صیغہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ تثنیہ جمع ہے، یعنی ان حضرات نے یہ کہا کہ "فعلنا" صیغہ کا مخصوص ہے، اور دو پر واقع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دو جمع ہے ہم کہتے ہیں کہ "فعلنا" کا صیغہ جمع کے ساتھ مختص نہیں بلکہ یہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے یہ مراد نہیں کہ تثنیہ جمع ہے۔

ہوسکتی ہے۔

۲۔ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "فقد صغت قلوبکما" میں تثنیہ والا معنی ہے "قلبا کما" کیونکہ اللہ تعالی نے کسی کے اندر (پیٹ وغیرہ میں) دو دل نہیں رکھے۔

۳۔تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "الاثنان فما فوقھما جماعۃ" دو اور دو سے اوپر جماعت ہے، حضور کے ارشاد کی مثل لغوی دلیل کیسے ہوسکتی ہے۔

علامہ تفتازانی جمع کے کم از کم تین افراد ماننے والوں کے دلائل پیش کرتے ہیں:

وتمسک الذاھبون الی ان أقل الجمع ثلاثة باجماع اھل العربية علی اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فی غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل، رجلان، رجال، وھو فعل وھما فعلا وھم فعلوا، وايضا ما فوق الاثنين ھو المتبادر الی الفھم من صيغة الجمع وايضا يصح نفی الجمع عن الاثنين وليس ذلک لوجوب مراعات صورة اللفظ بأن يكون الموصوف والصفة كلاھما مثنی أو مجموعا لأن اسماء الأعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنی علی ما تقرر فی موضعه ولأنه يصح جاء نی زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون. (التلويح)

جن حضرات نے یہ کہا کہ جمع کے کم از کم تین فرد ہوتے ہیں:

ا۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل عربیت کا اس پر اجماع ہے کہ واحد، تثنیہ، جمع کے صیغے علیحدہ علیحدہ ہیں سوائے ضمیر متکلم کے اسے عنقریب تم پہچانو گے۔ "رجل" واحد ہے "رجلان" تثنیہ ہے اور "رجال" جمع ہے، اور اسی طرح کہا جاتا ہے ھو فعل (واحد) ھما فعلا (تثنیہ) ھم فعلوا (جمع)۔

۲۔ان کی دوسری دلیل یہ ہے دو سے اوپر کیلئے ذہن میں جلدی جمع کا صیغہ ہی آتا ہے۔

۳۔ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ دو سے جمع کی نفی ہوسکتی ہے جیسے کہا جائے "ما فی الدار رجال بل رجلان"۔

۴۔ چوتھی ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح ہے رجال ثلاثة واربعة، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں، "رجال اثنان" یہ صرف لفظ کی صورت کی رعایت نہیں کہ موصوف اور صفت دونوں تثنیہ یا جمع ہوں، کیونکہ اسماء اعداد جمع نہیں، اور لفظ اثنان بھی تثنیہ نہیں جو اپنی جگہ (نحو میں تثنیہ کی بحث میں) بیان کیا گیا ہے۔ اور "جاء نی زید وعمر العالمان" کہنا صحیح ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دو افراد پر تثنیہ کا اطلاق صحیح ہے کہ اسے ہی صفت بنایا جائے، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں "جاء نی زید وعمرو العالمون" یعنی دو افراد کی صفت جمع نہیں لائی جاتی۔

علامہ تفتازانی ان حضرات کے مخالفین کے دلائل کے جوابات بیان کرتے ہیں:

ثم اجابوا عن تمسكات المخالف، اما عن الأول فبانه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الأرث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلأنه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالأخوة يعني الأختين لأب وأم أو لأب اثنتين فلهما الثلثان لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لأن قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك. (التلويح)

جمع کے کم از کم دو افراد ماننے والوں کے دلائل کا جواب ان حضرات نے دیا جو کم از کم تین فرد مانتے ہیں۔

مخالفین کی پہلی دلیل کا جواب: اس مسئلہ میں کوئی نزاع نہیں کہ وراثت اور وصیت میں جمع کا صیغہ دو پر صادق آتا ہے، اس میں اجماع ہے کہ جہاں دو سے زیادہ کا استحقاق ہوگا وہاں دو کا بھی استحقاق ہوگا، اور دو سے زیادہ اگر کسی کیلئے حجاب ہوں گے تو دو بھی اسی طرح حجاب ہوں گے، لیکن یہاں یہ اعتبار نہیں کہ جمع کا صیغہ دو کیلئے وضع ہے بلکہ دلیل سے ثابت ہے کہ دو کیلئے حکم جمع کا ہے۔

وراثت میں استحقاق دو کیلئے جمع کے حکم کا بیان: رب تعالیٰ کا ارشاد "فان کانتا اثنتین فلهن ثلثا ما ترک" اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص فوت ہو جائے اس کی اولاد نہ ہو لیکن اس کی دو بہنیں ہیں تو میت نے جو مال چھوڑا اس کی دو تہائی دو بہنوں کیلئے ہے، اگر دو سے زیادہ بہنیں ہوں تو ان کیلئے بھی دو تہائی مال ہی ہے، بہنوں سے مراد عینی یا علاتی

ہیں، اخیافی نہیں ان کا حکم علیحدہ ہے۔

قرابت اخوۃ قرابت متوسطہ ہے کیونکہ یہ قرابت مجاورۃ ہے، اسی سے بطور دلالۃ النص دو بیٹیوں کا حکم بھی سمجھ آ گیا کہ دو بیٹیاں وارث ہوں تو ان کیلئے بھی میت کے مال کا دو تہائی حصہ ہے، بیٹیوں کو والدین سے قرابۃ قریبہ حاصل ہے اس لئے کہ یہ قرابۃ جزئیہ ہے۔

دو بیٹیوں کیلئے دو تہائی اشارۃ النص سے بھی ثابت ہے، اسلئے کہ رب تعالیٰ کا ارشاد ہے "فللذکر مثل حظ الانثیین" ایک مذکر (بیٹے) کا حصہ دو مؤنث کے برابر ہے، یہ دلالت کرتا ہے اس پر کہ بیٹے کا حصہ دو تہائی ہے اور بیٹی کا حصہ ایک تہائی ہے، چونکہ دو بیٹیوں کا حصہ ایک بیٹے کے برابر ہے تو اسی سے بطور اشارۃ النص سمجھ آ گیا کہ دو بیٹیوں کا حصہ دو تہائی ہے۔ پھر جب یہ وہم ہو رہا تھا کہ تعداد بڑھنے سے حصہ بڑھ جائے گا تو اس وہم کا رب تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد سے ازالہ کر دیا "فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک" یہاں نساء سے مراد بیٹیاں ہیں، جب بیٹیاں دو سے زیادہ ہوں تو ان کیلئے دو تہائی ہیں اس مال سے جو میت نے چھوڑا ہے۔

علامہ تفتازانی سوال و جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قلت هذا باطل انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن؟ قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع اخت بالطريق الأولى. (التلويح)

سوال: تمہاری یہ دلیل باطل ہے، اس لئے کہ یہ تو معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں کا حصہ بیٹے کی موجودگی میں بیٹے کے حصہ کے برابر ہے لیکن یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ بیٹے کے نہ ہونے کی صورت میں دو بیٹیوں کا حصہ بھی دو تہائی ہوگا؟

جواب: جب یہ معلوم ہے کہ ایک بیٹی اپنے بھائی کے ساتھ تہائی حصہ کی حقدار ہے تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ وہ بہن کے ساتھ بھی تہائی حصہ کی حقدار ہے، اسلئے دونوں دو تہائی کی حقدار ہیں۔ دو سے زیادہ کا حکم قرآن پاک کی صریح آیۃ سے پہلے بیان ہو چکا ہے۔

علامہ تفتازانی وراثت میں دو کا حکم جمع والا ہونے کی وضاحت فرماتے ہیں:

وأما الحجب فلأنه مبني على الأرث اذ الحاجب لايكون الا وارثا بالقوة أوبالفعل على ان الحجب بالأخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الأم من الثلث الى السدس بالأخوين قال الله تعالى فان كان له

اخوة فلأمه السدس وليس الأخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لااستطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس.(التلويح)

حجاب کی دارومدار بھی وراثت پر ہے، جو وارث ہو بالقوۃ یا بالفعل وہی دوسرے وارث کیلئے حجاب ہوگا دو بھائیوں کے ذریعے ماں کا حصہ تہائی سے چھٹے کی طرف محجوب ہوتا ہے حجاب نقصان سے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو کہا کہ جب ماں کا حصہ دو بھائیوں کی وجہ سے تہائی سے چھٹے کی طرف لوٹ آتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جمع کا صیغہ ذکر فرمایا ''فان کان لہ اخوۃ فلأمہ السدس'' لیکن تمہاری قوم کی زبان میں دو بھائی ''اخوۃ'' نہیں ہیں۔ (مطلب یہ تھا کہ تم دو کا حکم جمع سے کیسے ثابت کرتے ہو جب دو کو جمع بھی نہیں کہتے)

تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جواب یہ دیا ہاں مسئلہ یہی ہے لیکن میں اپنی قوم کی مخالفت کو جائز نہیں مانتا جو انہوں نے اپنی لغت قائم کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ میں طاقت نہیں رکھتا کہ میں اس چیز کو توڑ دوں جو مجھ سے پہلے موجود ہے اور لوگوں کا لگاتار اس پر عمل ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ عرب کی لغت میں دو جمع نہیں کہا جاتا، البتہ وراثت میں دو جمع کے حکم میں ہے، جمع کا صیغہ دو کیلئے وضع نہیں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں وصیت میں دو حکم جمع میں ہیں:

واما الوصية فلأنها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت.(التلويح)

وصیت بھی وراثت سے ہی ملحق ہے، جس طرح وراثت میں دو حکم جمع میں ہیں وصیت میں اسی طرح دو حکم جمع میں ہیں کیونکہ وراثت اور وصیت دونوں میت کے مال کی ضرورت سے فارغ ہونے کے (یعنی موت کے) بعد بطور نیابت دوسرے کو ملکیت حاصل ہوتی ہے۔

علامہ تفتازانی مخالفین کی دوسری دلیل کے جواب کی وضاحت فرماتے ہیں:

واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو لتشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لايطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لايكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى

الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين. (التلويح)

مخالفین نے بطور دلیل قول باری تعالیٰ "فقد صغت قلوبکما" ذکر کیا کہ اس میں قلوب کا اطلاق دو پر ہے (کیونکہ حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کو خطاب ہے تحقیق تمہارے دل ہٹ گئے) تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں جمع کا اطلاق دو پر مجاز ہے، ہمارا کلام حقیقت میں ہے مجازاً جمع کا دو پر اطلاق ایسے ہی ہے جیسے کل کا اطلاق بعض پر ہے۔ یا ایک کو کثیر سے تشبیہ دی جاتی ہے اس کی عظمت کو دیکھ کر۔ ("عظم وخطر" دونوں ہم معنی ہیں) جیسے جمع کا اطلاق واحد پر تعظیم کے طور پر کر دیا جاتا، جیسے رب تعالیٰ نے اپنا ذکر جمع سے کیا "وانا لہ لحافظون" حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ جمع کا واحد پر بطور حقیقت اطلاق نہیں۔

اس قسم کے مجاز کثیر طور پر پائے جاتے ہیں، یعنی ایسا عضو جو شخص میں ایک ہی ہو اس کی اضافت جب تثنیہ کی طرف کریں تو اسے لفظ جمع سے لایا جائے گا، جیسے قلوبھما، انفسھما، رؤوسھما وغیرہ۔ اس میں احتراز ہے اس سے کہ جمع کا دو تثنیہ کے درمیان واقع ہونا ثقیل ہے یہ بہت واضح ہے کہ اس قسم کی جمع سے مراد دو ہی ہوتے ہیں۔

بعض حضرات نے اور یہ جواب دیا ہے کہ "فقد صغت قلوبکما" میں قلوب سے مراد میول (میلانات) اور مختلف دواعی ہیں جو میلان کا ذریعہ ہیں، جیسے وہ شخص جس کا دل دو جہتوں کی طرف مائل ہو، یا دو جہتوں میں متردد ہو اسلئے "ذو قلبین" کہا جاتا ہے۔

علامہ تفتازانی مخالفین کی تیسری دلیل کے جواب کی وضاحت فرماتے ہیں:

وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا أو في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبي ﷺ تعريف الاحكام دون اللغات. (التلويح)

مخالفین نے اپنے موقف پر تیسری دلیل حدیث پاک سے پیش کی تھی کہ ارشاد مصطفوی ہے "الاثنان فما فوقهما

جماعة" تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جب اجماع اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جمع کے کم از کم تین افراد ہیں، تو حدیث پاک کی تاویل ضروری ہے تاکہ حدیث پاک اور اجماع میں تطبیق پائی جائے نہ کہ مخالفت۔

حدیث پاک کی تاویل چند وجوہ سے: ا۔حدیث پاک میں وراثت کا حکم بیان کیا گیا کہ وراثت میں دو کا حکم جمع والا ہے از روئے استحقاق کے اور از روئے حجاب بننے کے۔

۲۔حدیث پاک میں امام کے پیچھے صف بنانے کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو وہ امام کے پیچھے کھڑے ہوں اور امام ان سے آگے ہو، یہاں دو کا حکم جمع والا ہے یعنی دو سے زیادہ جس طرح امام کے پیچھے کھڑے ہوں ایسے ہی دو بھی امام کے پیچھے کھڑے ہوں۔

۳۔حدیث پاک سے دو کیلئے سفر کرنا مباح قرار دیا کیونکہ پہلے ایک یا دو کو سفر کرنے سے منع کیا گیا تھا تا کہ کفار انہیں نقصان نہ پہنچائیں، پہلے جماعت کو سفر کرنے کی اجازت تھی پھر دو کو جماعت والا حکم دے کر سفر کی اجازت دے دی کیونکہ اسلام کو قوت حاصل ہو چکی تھی۔

۴۔حدیث پاک میں دو کو جماعت والا حکم دے کر یہ بتایا گیا کہ دو شخص مل کر نماز جماعت سے ادا کریں تو ان کی نماز با جماعت منعقد ہوگی اور انہیں اسی طرح جماعت کی فضیلت حاصل ہوگی جس طرح دو سے زیادہ اگر نماز با جماعت ادا کریں تو ان کو فضیلت حاصل ہوتی ہے۔

یہ تاویلات پیش کرنا اسلئے بہتر ہے کہ نبی کریم ﷺ احکام بیان کرنے تشریف لائے نہ کہ لغات بیان کرنے کیلئے۔

علامہ تفتازانی اس دلیل کا ایک اور جواب ذکر کرتے ہیں:

على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في "ج م ع" وما يشتق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلاخلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ "ج م ع" ولا في نحو "نحن فعلنا" ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لاحاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بعد التثنيه والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى، لأنه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والأربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع.(التلويح)

اگر حدیث پاک کا حکم عام نہیں کہ "دو اور دو سے اوپر جماعت ہیں" تو یہ ان کے مطلوب پر دلالت نہیں کرتی کہ جمع کے کم از کم دو فرد ہوتے ہیں، اس لئے کہ "جماعۃ" کے مادہ "ج م ع" میں اور اس سے مشتق ہونے والے الفاظ میں نزاع نہیں کیونکہ اس کا لغوی معنی ہے "ایک چیز کو دوسری سے ملانا" یہ معنی دو میں بغیر کسی اختلاف کے حاصل ہے نزاع ہے صیغہ جمع اور ضمائر جمع میں، کیا ان کی وضع کم از کم تین کیلئے ہے یا کم از کم دو کیلئے۔

اسی وجہ سے ابن حاجب نے کہا ہے نزاع مثل رجال، مسلمین اور ضربوا میں ہے، لفظ "ج م ع" میں کوئی نزاع نہیں، اور مثل "نحن فعلنا" اور مثل "صغت قلوبکما" میں کوئی نزاع نہیں بلکہ ان میں اتفاق ہے کہ یہ دو پر بولے جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے مصنف نے مثل "نحن فعلنا" کے جواب کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اس جمع متکلم کے صیغہ کو تثنیہ اور جمع پر اشتراک معنوی کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اس میں اشتراک لفظی نہیں کہ جمع کا صیغہ تثنیہ اور جمع دونوں کیلئے وضع ہے بلکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہے۔

اور فعلنا وغیرہ کی وضع متکلم مع الغیر کیلئے ہے، یعنی متکلم کے ساتھ اور بھی ہے وہ اور ایک ہے یا دو یا تین وغیرہ ہیں، اشتراک لفظی کے بغیر ہی تثنیہ اور جمع کو شامل ہے۔

علامہ تفتازانی نے بعض حضرات کی ایک اور توجیہ کو بعید قرار دیا:

وابعد من ذلک ما قیل ان مثل فعلنا حقیقة فی الجمع مجاز فی الاثنین واکتفی بهذا المجاز ولم یوضع للمتکلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا یکون التبع مزاحما للأصل لأن المتکلم بهذه الصیغة یحکی عن نفسه وعن غیره علی ان ذلک الغیر تبع له فی الدخول تحت الصیغة لأنه لیس بمتکلم هذا الکلام حقیقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا کان الغیر فوق الواحد فانه یتقوی بکثرته ویصیر بمنزلة الأصل. (التلویح)

بعض حضرات نے یہ کہا ہے "فعلنا" وغیرہ جمع میں حقیقت ہیں اور تثنیہ میں مجاز ہیں۔ انہوں نے اس مجاز پر ہی اکتفاء کی ہے، یہ قول نہیں کیا کہ وضع متکلم کیلئے ہے کہ اس کے ساتھ غیر بھی ہے کیونکہ اس طرح وہ غیر صیغہ میں بالتبع داخل ہوگا کیونکہ وہ غیر حقیقت میں متکلم نہیں ہوگا۔ یہ ظاہر بات ہے بخلاف اس کے جب غیر ایک سے زائد ہوں تو کثرت کی وجہ سے وہ قوی ہوں گے اور بمنزلہ اصل کے ہوں گے۔ (مصنف نے شروع میں اس قول کو بعید قرار دیا ہے کیونکہ متکلم مع الغیر خواہ تثنیہ کے معنی میں ہو یا جمع کے معنی میں متکلمین اصل ہی ہوں گے بالتبع کا قول درست نہیں)

مصنف بیان کرتے ہیں کہ تخصیص کہاں تک کی جاسکتی ہے:

فیصح تخصیص الجمع تعقیب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصیص بالمستقل وما فی معناه کالرهط والقوم الی الثلاثة والمفرد بالجر عطف علی الجمع ای المفرد الحقیقی کالرجل وما فی معناه کالجمع الذی یراد به الواحد نحو لااتزوج النساء الی الواحد ای یصح تخصیص المفرد الی الواحد والطائفة کالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضی الله عنه قوله تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة.(التنقیح والتوضیح)

مصنف نے پہلے ذکر کیا کہ جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں،اس کے بعد اب جمع کی تخصیص کا ذکر کیا جارہا ہے،جمع یا

علامہ تفتازانی جمع قلت وکثرت کے متعلق وضاحت کرتے ہیں:

واعلم انه لم یفرقوا فی هذا المقام بین جمع القلة وجمع الکثرة فدل بظاهره علی ان التفرقة بینهما انما هی فی جانب الزیادة بمعنی ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الکثرة غیر مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه کثیر من الثقات.(التلویح)

اس مقام میں اہل علم نے جمع قلت اور کثرت میں فرق نہیں بیان کیا لیکن ظاہراسی پر دلالت کر رہا ہے کہ ان دونوں میں فرق زیادتی کی جانب میں ہے کہ جمع قلت دس سے مختص ہے دس سے اوپر پر اس کا اطلاق نہیں اور جمع کثرت دس سے مختص نہیں بلکہ وہ دس سے اوپر پر بھی بولی جاتی ہے۔

لیکن ابتداء میں کوئی فرق نہیں دونوں ہی تین سے شروع ہوتی ہیں، یہ تحقیق استعمالات کے زیادہ موافق ہے، اگرچہ کثیر ثقات نے اس کے خلاف بھی بیان کیا ہے۔

راقم نے علامہ تفتازانی کا مختار ہی ہمیشہ طلباء کے سامنے بیان کیا ہے اس قول کو ترجیح دینے سے اس سے چھٹکارا حاصل ہوجاتا ہے کہ یہ کہا جائے کبھی مجازی طور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتی ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فیصح تخصیص الجمع، قد اختلفوا فی منتهی التخصیص فقیل لابد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام وقیل یجوز الی ثلاثة وقیل الی اثنین وقیل الی واحد، والمختار عند المصنف ان

معنی جمع کی تخصیص تین تک ہوسکتی ہے، معنی جمع جیسے الرھط اور القوم وغیرہ۔ تخصیص مستقل سے ہوگی، یعنی تخصیص تین تک غیر مستقل میں جاری نہیں ہوگی جیسے استثناء۔

والمفرد: اس کا عطف ہے جمع پر، تخصیص ساتھ ملے گا تو معنوی طور پر عبارت یہ ہوگی "تخصیص المفرد ومافی معناہ الی الواحد" مفرد اور جو مفرد کے معنی اس کی تخصیص ایک تک ہوسکے گی، مفرد سے مراد مفرد حقیقی ہے، لیکن تخصیص اسی وقت ہوسکے گی جب اسے الف لام کے ذریعے عام کرلیا جائے۔

مفرد کی مثال "الرجل" ہے اور معنی مفرد کی مثال "النساء" ہے، معنی مفرد سے مراد وہ جمع ہے جس سے مراد ایک فرد لیا جائے، جیسے کوئی شخص کہے "لاا تزوج النساء" (النساء پر الف لام جنسی ہے مراد جنس عورت ہے، جو فرد واحد کو شامل ہے کہ میں کسی عورت سے شادی نہیں کروں گا)

تنبیہ: جمع سے ایک مراد لینے پر بھی وہ مقتضی ہیئت کلام کے مطابق عام رہے گی تو تخصیص واحد تک ہوسکے گی۔

اعتراض: اگر اس سے مراد مفرد لیں تو اس میں استغراق نہیں ہوگا، بغیر استغراق کے عموم نہیں ہوگا۔

العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أوفى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أوفى معناه كالنساء فى لاأتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لأنه لايخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو أصل وضع المفرد. (التلويح)

مصنف نے تخصیص کا مسئلہ بیان کیا ہے، لیکن انتہاء تخصیص میں اختلاف پایا گیا ہے، بعضوں نے کہا جمع کی بقاء ضروری ہے عام کے مدلول کے قریب ہونے تک، اور بعض نے کہا تخصیص تین تک جائز ہے، اور بعض نے کہا دو تک اور بعض نے کہا ایک تک تخصیص جائز ہے۔

اس کی دو معنی ہیں ایک یہ کہ استثناء سے مقید کرنا صحیح نہیں، اور دوسرا معنی یہ ہے کہ قید وہ انتہاء تخصیص ہے تین تک دو یا ایک تک تجاوز نہیں کرے گی اور نہ ہی دو یا ایک میں تخصیص جاری ہوگی۔ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو تخصیص سے مراد معنی اخص ہوگا وہ یہ ہے کہ عام کو قصر کرنا جس سے عام دلیل ظنی ہوجائے، اور اگر مراد دوسرا معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تخصیص دو یا ایک تک استثناء کے ذریعے جائز ہوگی۔ (السید)

جواب: جمع سے واحد کا ارادہ جمع کی غرض مقصود کا فائدہ دینے سے قصر کرنا ہے، جیسے عموم نفی یا جمع اصاد کا شمول مراد ہو بغیر استغراق کے۔

والطائفة كالمفرد: لفظ طائفہ مفرد کی طرح ہے یعنی اس کی تخصیص بھی ایک تک ہو سکتی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسی سے تفسیر کی ہے رب تعالی کے اس ارشاد کی "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة" (اس کی وضاحت تلویح میں ان شاء اللہ آرہی ہے)

مصنف کا مختار اس میں یہ ہے کہ عام اگر جمع ہو جیسے "الرجال" اور "النساء" یا جمع کے معنی میں ہو جیسے "الرھط" اور "القوم" تو اس کی تخصیص تین تک جائز ہے۔ یہ تفریع ہے اس پر کہ جمع کے کم از کم افراد تین ہیں، اگر تین سے بھی کم تک تخصیص جائز ہو تو لفظ جمع پر دلالت کرنے سے ہی نکل جائے گا، وہ تخصیص نہیں ہوگی بلکہ نسخ ہوگی جو جائز نہیں۔

اور اگر مفرد ہو یا معنی مفرد ہو تو اس کی تخصیص ایک تک جائز ہوگی، اس سے لفظ مفرد پر دلالت کرنے سے نہیں نکلے گا، کیونکہ اصل مفرد کی وضع میں ایک پر دلالت کرنا ہی ہے۔

مفرد کی مثال "الرجل" یہ تخصیص کے درجہ میں ایک تک اسی وقت ہوگا جب اس میں الف لام کی وجہ سے عموم ہوگا، اور حکم مفرد کی مثال النساء ہے، جب الف لام جنسی ہو۔

تنبیہ: علامہ تفتازانی "النساء" جمع کی مثال دی، پھر النساء حکم مفرد کی مثال دی اس کی وجہ واضح ہے کہ حقیقت میں جمع ہے اور جمع کے معنی میں ہی استعمال ہوتا، مفرد کے حکم میں صرف اس صورت میں ہوگا جب الف لام جنسی ہوگا۔

"لا اتزوج النساء" کی قسم اٹھانے والے نے مراد نفی جنس لی ہے، یہ مستفاد کہ ارادہ "لا اتزوج امرأة" کیا گیا ہے، ورنہ محلوف علیہ جمیع نساء سے تزوج کی نفی ہوگی سوائے ایک عورت کے یہ خلاف مفروض ہے۔ پھر یہاں دو وجہ ہیں ایک یہ کہ نسبت تزوج کی جمیع کی طرف ہو، نفی منسوب پر وارد ہو تو رفع ایجاب کلی ہوگا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نفی تزوج کی نسبت جمیع کی طرف ہو تو سلب کلی ہوگا۔ اس دوسری وجہ پر مقصود حاصل ہوگا بغیر ارادہ ایک کے جمیع سے، البتہ پہلی وجہ میں یہ اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ (السید)

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

وفيه نظر من وجوه الأول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لانزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجمع لا أقل ولا اكثر فحينئذ لامعنى لهذا التفريع اصلا، الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لاتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وحينئذ لا عموم فلاتخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا. (التلويح)

اس میں چند وجوہ سے نظر ہے: ا۔ایک وجہ یہ ہے کہ جمع عام ہوتی ہے جب استغراق کا لحاظ کیا جائے جیسے کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اس وقت وہ حقیقت ہوگا تمام افراد میں اور مجاز ہوگا بعض میں۔اور تین افراد کم از کم جمع کے ہونا حقیقت ہے، اور اس میں کوئی نزاع نہیں کہ جمع کا اطلاق دو پر بلکہ ایک پر مجاز ہے۔

اور نزاع اس جمع میں ہے جو غیر عام ہو کیونکہ عام میں تمام پر استغراق پایا جاتا ہے، اُقل یا اکثر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، تو اس وقت اس تفریع کا کوئی معنی نہیں ہوگا بالکل۔

۲۔دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ جمع کو مفرد پر محمول کرنا مثل ''لا اتزوج النساء'' میں اس وقت جائز ہوسکتا ہے جب کہ استغراق متعذر رہو، اس کا ذکر آگے آئے گا، جب عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی۔

۳۔تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ بیشک جب کوئی یہ کہے ''میں شہر میں ہر شخص کو ملا'' یا یہ کہے کہ'' میں نے باغ میں ہر انار کھایا'' پھر کہے کہ میں نے ایک کا ارادہ کیا تو اسے لغویات کہنے والا عرفا اور عقلا شمار کیا جائے گا۔

علامہ تفتازانی تینوں وجوہ ضعف کا جواب ذکر کرتے ہیں:

ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلابد ان يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لااتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي، وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغو. (التلويح)

☆ ممکن ہے کہ پہلی وجہ کا جواب یہ دیا جائے کہ نفس صیغہ جمع کا ہے، اور عموم عارض ہے لام تعریف سے اور تخصیص عموم کو اٹھا دیتی ہے تو ضروری ہے کہ صیغہ کا مدلول باقی رہے وہ کم از کم تین فرد ہیں۔

☆ دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ متعذر ہے لام کو استغراق پر محمول کرنا تو ہوگا اسم جنس کیلئے، جنس کی نفی سے بھی جمیع افراد کی نفی ہو جاتی ہے تو معنی ہوگا "لا اتزوج امراۃ" میں کسی عورت سے نکاح نہیں کروں گا، یہی معنی عموم کا اور نفی میں استغراق کا۔

☆ تیسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ کلام یعنی نزاع تو لغت کے لحاظ پر کلام کی صحت پر ہے، عرفا یا عقلا کلام کو لغو قرار دینے سے لغوی طور پر کلام کے صحیح ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

علامہ تفتازانی التخصیص بالمستقل کی وضاحت کرتے ہیں:

قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لايكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحوا اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا.(التلويح)

مصنف نے جمع کی تخصیص تین تک بیان کرنے کے بعد کہا کہ تخصیص سے مراد مستقل سے تخصیص کرنا ہے، پہلے بیان ہو چکا ہے کہ "تخصیص نہیں ہوتی مگر مستقل سے" یہ دوبارہ "التخصیص بمستقل" کرکے تاکید کی گئی ہے تاکہ لغوی معنی پر محمول کرنے کے وہم کو مندفع کیا جاسکے۔

اور اس پر متنبہ کرنا بھی مقصود ہے کہ عام کو بعض پر استثناء وغیرہ کے ذریعے قصر کرنا جائز ہے، اور وہ جمع میں بھی ایک تک قصر کرنا جائز ہے، جیسے کہا جائے "اکرم الرجال الا الجھال" تو مردوں کی عزت کر سوائے جہال کے۔ جبکہ وہاں عالم صرف ایک ہی ہو۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لأنه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان أو اكثر وقيل لأنه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة أو اربعة وهى صفة غالبة كأنها الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد.(التلويح)

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها ای من الفاظ العام "الجمع المعرف باللام" اذا لم یکن معهودا لأن المعرف لیس هو الماهیة فی الجمع ولابعض الأفراد لعدم الأولویة فتعین الکل ، اعلم ان لام التعریف اما للعهد الخارجی أوالذهنی واما لاستغراق الجنس واما لتعریف الطبیعة لکن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعریف الطبیعة لأن اللفظ الذی یدخل علیه اللام دال علی الماهیة بدون اللام فحمل اللام علی الفائدة الجدیدة أولی من حمله علی تعریف الطبیعة والفائدة الجدیدة اما تعریف العهد أواستغراق الجنس وتعریف العهد أولی من الاستغراق لأنه اذا ذکر بعض افراد الجنس خارجا أوذهنا فحمل اللام علی ذلک البعض أولی من حمله علی جمیع الافراد لأن البعض متیقن والکل محتمل فاذا علم ذلک ففی الجمع المحلی باللام لایمکن حمله بطریق

مصنف نے بیان کیا کہ لفظ طائفۃ مفرد کی طرح ہے، یعنی ایک اور ایک سے اوپر کیلئے بولا جاتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تفسیر کی کہ "طائفۃ" کسی چیز کے ٹکڑے کا نام ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں، اور بعض نے کہا یہ مفرد ہے اور اس کے ساتھ علامت جمع لائی گئی میری مراد "تاء" ہے اس لئے دونوں معانی کی رعایت کی گئی۔

اور کشاف میں ذکر کیا گیا ہے کہ طائفہ ایک فرقہ کو کہا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ ایک حلقہ ہو، کم از کم اس کے تین یا چار افراد ہوں گے، یہ غالب طور باعتبار صفت کے استعمال ہوتا ہے، طائفہ گویا کہ ایک جماعت ہے جو کسی چیز کے اردگرد کو گھیرے ہوڑھانپ لے۔

مصنف کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ لفظ طائفہ جمع کی طرح نہیں، جیسے رہط جمع کے معنی میں ہے، بلکہ یہ بمنزلہ مفرد کے ہے اس کی تخصیص ایک تک صحیح ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل علی عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقریر الاخیرین ظاهر وتقریر الأول ان المعرف باللام قد یکون نفس الحقیقة من غیر نظر الی الافراد مثل الرجل خیرمن المراة وقد یکون حصة معینة منها واحدا أواکثرمثل جاء نی رجل فقال الرجل کذا وقد یکون حصة غیرمعینة منها لکن باعتبار عهدیتها فی الذهن مثل ادخل

الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن فقوله ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية اشار الى هذا فتعين الاستغراق .(التنقيح والتوضيح)

اور الفاظ عام سے جمع معرف باللام ہے جبکہ معہود نہ ہو اس لئے کہ معرف ماہیت نہیں جمع میں، اور بعض افراد بھی نہیں کیونکہ اُولویۃ نہیں پائی گئی تو کل متعین ہو گئے۔

لام تعریف چار قسم ہے: جان لو بیشک لام تعریف یا عہد خارجی کیلئے ہوگا یا عہد ذہنی کیلئے، یا استغراق جنس کیلئے ہوگا یا تعریف طبیعۃ کیلئے ہوگا۔

السوق، وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسر، واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد وأما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة، ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا.(التلويح)

مصنف نے جمع معرف باللام کو عام میں سے ذکر کیا، اس کے عموم پر عقلی دلیل، اور اجماع اور استعمال کو بیان فرمایا۔ دو آخری وجہ (اجماع واستعمال) کی تقریر ظاہر ہے (جو قریب ہی ان شاء اللہ آرہی ہیں)

پہلی عقلی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معرف باللام کبھی نفس حقیقت کیلئے ہوتا ہے بغیر نظر کرنے افراد کی طرف جیسے "الرجل خیر من المرأۃ" (ذات مرد بہتر ہے ذات عورت سے) اور کبھی حقیقت سے حصہ معینہ مراد ہوتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ جیسے "جاء نی رجل" اسی طرح "فقال الرجل کذا" اور کبھی حقیقت سے حصہ غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن باعتبار ذہن میں معہود ہونے کے جیسے "ادخل السوق" اس میں بازار معین نہیں، یعنی کوئی معین فرد سوق مراد نہیں، بلکہ کوئی بھی بازار مراد ہے، اور کبھی جمیع افراد مراد ہوتے ہیں جیسے "ان الانسان لفی خسر" الانسان سے مراد تمام انسان ہیں، آگے "الا الذین آمنوا الخ" مستثنیٰ ہے۔

ان اقسام کی ترتیب: عہد اصل ہے، پھر استغراق ہے، پھر تعریف طبیعۃ، اس لئے کہ لفظ وہ کہ داخل ہواس پرلام وہ ولالت کرے گا ماہیت پر بغیر لام کے، تو لام کو نئے فائدہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے بنسبت تعریف طبیعۃ پر محمول کرنے کے، وہ نیا فائدہ یا تعریف عہد ہوگی یا تعریف استغراق جنس، تعریف عہد بہتر ہے استغراق سے، اسلئے کہ جب جنس کے بعض افراد خارجی یا ذہنی ذکر کیے جائیں تو لام کو ان بعض پر محمول کرنا بہتر بنسبت جمیع پر محمول کرنے کے اس لئے کہ بعض یقینی ہیں اور کل احتمالی ہیں۔

جب یہ بحث مذکور آپ کے علم میں آچکی ہے تو یہ واضح ہوگیا کہ وہ جمع جس پرلام تعریف داخل ہواس کو بطور حقیقت تعریف ماہیت پر محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ جمع کی وضع افراد ماہیت کیلئے ہے خود ماہیت کیلئے نہیں، البتہ ماہیت پر بطریق مجاز محمول کر سکتے ہیں جو عنقریب آئے گا، اور عہد پر بھی محمول نہیں کر سکتے کیونکہ وہاں کوئی عہد (معہود) نہیں، اور بعض افراد (غیر معہود) پر بھی محمول نہیں کر سکتے کیونکہ وہاں کوئی وجہ اولویت نہیں پائی گئی تو استغراق متعین ہوگیا۔

لام بالاجماع تعریف کیلئے ہے، اور اس کا معنی اشارہ اور تعیین اور تمییز اور اشارہ ہے یا حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف وہ تعریف عہد ہے، یا اشارہ ہوگا نفس حقیقت کی طرف، اور یہ کبھی افراد کے اعتبار کرنے کی محتاج نہیں ہوگی، یہ تعریف حقیقۃ وماھیۃ وطبیعۃ ہے، اور کبھی افراد کی احتیاجی ہوگی، تو دیکھا جائے کہ اس میں قرینہ بعضیت کا ہے جیسے ''ادخل السوق'' میں تو وہ عہد ذہنی ہے، یا قرینہ بعضیت کا نہیں پایا جائے گا تو وہ استغراق ہے، بعض متساویات کو ترجیح دینے سے بچتے ہوئی لام استغراق ہے۔

اسی وجہ سے محققین اس طرف گئی ہیں کہ لام تعریف عہد اور حقیقۃ کیلئے ہی آتا ہے کوئی اور قسم نہیں لیکن قوم نے وضاحت اور آسانی کیلئے حاصل ہونے والے معانی کے اعتبار سے چار قسمیں بنائی ہیں۔

اس تمہید کے بعد علامہ تفتازانی ذکر فرماتے ہیں:

اذا تمهد هذا فنقول الأصل ان الراجح هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين و كمال التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون. (التلويح)

یہ تمہید جوذکر کی گئی ہے اس کے بعد ہم کہتے ہیں اصل یعنی راجح وہ عہد خارجی ہے اس لئے کہ وہ حقیقت تعیین اور کمال تمییز ہے، اس کے بعد استغراق ہے، کیونکہ حکم نفس حقیقت پر بغیر افراد کے اعتبار کرنے کے بہت ہی قلیل الاستعمال ہے، اور عہد ذہنی موقوف ہے قرینہ بعضیۃ کے وجود پر، تو استغراق اطلاق سے سمجھ آتا ہے جہاں عہد خارجی نہ ہو خاص کر کے جمع میں کیونکہ جمعیت قرینہ ہے افراد کے قصد کا نہ کہ نفس حقیقت ماھی ھی کے ارادہ کے، یہ ہے ذکر جس پر محققین ہیں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

وفيما ذكره المصنف نظر لأن جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بأن الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع وأحوط في اكثر الأحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الأباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لايوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لايفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولوسلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لأن دلالة النكرة على خصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن العهد الذهني في المعنى كالنكرة.

مصنف نے جوذکر کیا ہے اس میں نظر ہے، مصنف نے عہد ذہنی کو استغراق سے مقدم رکھا ہے، وجہ اس کی یہ بیان کی کہ بعض افراد متیقن ہیں، حالانکہ یہ معارض ہے اس کے کہ استغراق میں فائدہ عام ہے اور شرع میں اس کا استعمال زیادہ ہے اور زیادہ احکام میں اسی پر احتیاط کی گئی ہے یعنی ایجاب، ندب، تحریم و کراہت۔ اگرچہ بعض میں مباح مراد لینے میں احتیاط پائی گئی ہے۔

اور عہد ذہنی کی دلیل تقدم تو تعریف ماہیت سے ٹوٹ جاتی ہے اسلئے کہ ماہیت کے بغیر کوئی فرد نہیں پایا جاتا، حالانکہ اسے استغراق سے متاخر رکھا گیا ہے اس وجہ سے کہ اس میں کوئی نیا فائدہ نہیں پایا گیا جو زائد ہو اس فائدہ سے جو اس سے بغیر لام کے فائدہ حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ قول ممنوع ہے کہ عہد ذہنی استغراق سے مقدم ہے، اگر یہ دلیل تسلیم کی جائے تو عہد ذہنی سے ٹوٹ جائے گا کیونکہ عہد ذہنی میں فائدہ نہ ہونا زیادہ ظاہر ہے کیونکہ وہ حکم نکرہ میں ہے اور نکرہ کی دلالت حصہ غیر معینہ پر زیادہ ظاہر ہے بنسبت نفس حقیقت پر دلالت کے اسی وجہ سے اہل علم نے تصریح کی ہے کہ عہد ذہنی معنی میں نکرہ کی طرح ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة فقال الانصارمنا اميرومنكم اميرتمسک ابوبكررضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد.(التنقيح والتوضيح)

علامہ تفتازانی سوال جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميزعن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميزعن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعي ورجع الرجعي، وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخرعن الاستغراق بنحواكلت الخبزوشربت الماء اذ لانعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لايكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق.

اعتراض: جب کہ عہد ذہنی کی عہدیت ذہن میں ہے تو وہ نکرہ سے ممتاز ہو گیا، نکرہ کے معنی ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: اس طرح کا اعتبار تعریف ماہیت میں بھی ہے کہ وہ بھی حاضر فی الذہن ہوتی ہے اور اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے تا کہ اسم جنس سے نکرہ ممتاز ہے، جیسے "رجع رجعی" نکرہ ہے "رجع الرجعی" معرفہ ہے اور تعریف جنسی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عہد ذہنی موقوف ہے قرینہ بعضیت پر اور عدم استغراق پر، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ اور تحقیق مصنف نے بھی تعریف ماہیت کی مثال استغراق کے بعد بیان کی ہے جیسے "اکلت الخبز وشربت الماء"۔

معہود ذہنی اس کے سوا نہیں کہ قرینہ پایا جائے کہ اس سے مراد فرد ہے نفس ماہیت نہیں، اور بعض کیلئے ہے کل کیلئے نہیں، اور مبہم کیلئے ہے معین کیلئے نہیں۔

جب یہی تعریف ماہیت بھی ہے تو کیا وجہ ہے کہ عہد ذہنی کو استغراق سے مقدم کیا اور تعریف طبعیہ کو مؤخر، اور کیا وجہ ہے تعریف ماہیت نام رکھنے کی جب کہ حکم افراد پر نہیں جیسے "الانسان ناطق"۔

جمع معرف باللام کے عام ہونے پر اجماع سے دلیل : نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد خلافت میں اختلاف ہوگیا، انصار نے کہا ہم سے (ہمارا) امیر ہوگا، تم سے (تمہارا) امیر ہوگا، تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد پیش کیا "الائمة من قریش" "امام قریش سے ہوں گے۔ تو سب صحابہ کرام نے اسے تسلیم کیا اور اسی سے تمسک پکڑا، یعنی اس پر اجماع ہوگیا کہ "الائمة" جمع معرف باللام عموم پر دلالت کر رہی ہے کہ ہر امام قریش سے ہوگا، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو اس پر اجماع کا ثابت ہونا واضح ہوگیا۔

مصنف فرماتے ہیں:

ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لوحلف لااتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولواوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولأنه لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما فى قوله لااتزوج النساء فلأن اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا.(التنقيح والتوضيح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أواسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه أوغير ذلك مثل صحت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلايكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الأول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصوروان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الإستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة ان جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهروأحاد هذا الجمع، الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غيرمحصوردليل العموم وذلك لأن المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد

جمع معرف باللام کے عام ہونے پر دلیل عرب کا استعمال :جمع معرف باللام سے استثناء کے صحیح ہونے کی وجہ سے ہمارے مشائخ نے کہا جمع معرف باللام میں جنس والا معنی لینا مجاز ہے اور جمعیت اس کی باطل ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے ''لا اتزوج النساء'' تو ایک عورت سے نکاح کرنے پر حانث ہو جائے گا، کیونکہ مراد ایک ہے یعنی ''النساء'' پر لام جنس ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''انما الصدقات للفقراء'' میں الفقراء سے مراد جنس فقیر ہے، اگر کوئی شخص وصیت کرتا زید اور فقراء کیلئے تو نصف زید کیلئے اور نصف فقراء کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا خطاب نبی کریم ﷺ کو ''لا یحل لک النساء من بعد'' میں بھی النساء سے مراد جنس ہے جو ایک کو شامل ہے۔ یہ دلیل ہے کہ جمع معرف باللام کا جنس والا معنی لینا مجاز ہے، کیونکہ جب معہود بھی نہ ہو اور استغراق بھی نہ ہو تو اور کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہو گیا۔

عدم فائدۃ کی قید لگائی اس لئے کہ اس کا کہنا ''لا اتزوج النساء'' میں جمع کا معنی استغراق لیں تو اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ یمین رکنے کیلئے ہے، دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن نہیں تو اس سے رکنے کی قسم لغو ہے۔

فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء وألا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه، الثالث ان المراد استثناء ما هومن افراد مدلول اللفظ لا ما هومن اجزائه كما فى الصور المذكورة لايقال المستثنى فى مثل جاء نى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لأن افراد الجمع جموع لا احاد لأنا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هوعلى الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهوههنا الرجل. (التلويح)

مصنف نے جمع معرف باللام کے عموم پر دلیل کی کہ اس سے استثناء صحیح ہے جو اس کے عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

اعتراض: مستثنیٰ منہ کبھی خاص ہوتا ہے جیسے اسم عدد ''عندی عشرۃ الا واحدا'' یا کبھی اسم علم ہوتا ہے جیسے ''کسوت زیدا الا رأسه'' یا کوئی اور وجہ تخصیص پائی جائے جیسے ''صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا'' تو استثناء عموم کی دلیل نہیں۔

جواب نمبر ا: ان صورتوں میں اگرچہ مستثنیٰ منہ عام نہیں لیکن عموم کے صیغہ کو اس اعتبار سے متضمن ہے کہ استثناء صحیح ہے،

ان سب مثالوں میں جمع کی اضافت معرفہ کی طرف اعتبار کی گئی ہے "عندی جمیع اجزاء العشرۃ الا واحدا، کسوت جمیع اعضاء زید الا راسہ، صمت ایام ھذا الشھر الا یوم کذا، اکرمت جمیع ھؤلاء الرجال الا زیدا"۔

جواب نمبر۲: متعدد غیر محصور سے استثناء دلیل ہے عموم کی اور یہ اس لئے کہ مستثنیٰ متصل میں ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ مشتمل ہو مستثنیٰ وغیرہ باعتبار دلالت کے تا کہ استثناء کے ذریعے مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل ہونے سے منع کیا جا سکے اور اس کے حکم سے نکالا جا سکے، تو ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ میں تعدد کا اعتبار کیا جائے اگر چہ وہ محصور ہی ہوتا کہ وہ مستثنیٰ کو شامل ہو سکے۔ اسلئے مذکورہ مثالوں میں اعتبار یہ کیا جائے گا کہ عشرہ شامل ہے واحد کو، زید شامل ہے رأس کو، شہر شامل ہے یوم کو اور جماعت جس میں زید ہے وہ شامل ہے زید کو۔ ورنہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ میں استغراق پایا جائے تا کہ مستثنیٰ وغیرہ کو شامل ہو کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے حکم سے نکالنا صحیح ہو۔

جواب نمبر۳: استثناء سے مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کے مدلول کے افراد سے ہو نہ کہ لفظ کے اجزاء سے ہو، جیسا کہ مذکورہ صورتوں میں یہ واضح ہے۔

اعتراض: "جاء نی الرجال الا زیدا" میں زید، رجال کے مدلول کے افراد سے نہیں کیونکہ جمع کے مدلول کے افراد بھی جمع ہوتے ہیں نہ کہ احاد؟

جواب: صحیح یہ ہے کہ جمع معرف باللام غیر محصور کے مدلول کا حکم احاد پر ہوتا ہے نہ کہ افراد پر، اس پر استقراء (غور وفکر) اور استعمال شاہد ہے۔

یا ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل لفظ کے مدلول کے افراد مراد ہیں، وہ یہاں "الرجل" ہے کیونکہ جمع کا اصل مفرد ہی ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قولہ قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وھذا ما ذکرہ ائمۃ العربیۃ فی مثل فلان یرکب الخیل ویلبس الثیاب البیض انہ للجنس للقطع بأن لیس القصد الی عھد أو استغراق فلو حلف لایتزوج النساء او لایشتری العبید أو لایکلم الناس یحنث بالواحد لأن اسم الجنس حقیقۃ فیہ بمنزلۃ الثلاثۃ فی الجمع حتی انہ حین لم یکن من جنس الرجال غیر آدم علیہ السلام کانت حقیقۃ الجنس متحققۃ ولم یتغیر بکثرۃ افرادہ، والواحد ھو المتیقن فیحمل بہ

عند الأطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لأن تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء نوى حقيقة لاتثبت الا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل لايحل لك النساء اى واحدة منهن. (التلويح)

مصنف نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ جمع معرف باللام کا اطلاق جنس پر مجاز ہے یہ ہی ائمہ عربیہ نے ذکر کیا ہے مندرجہ ذیل مثالوں سے وضاحت کی "فلان یرکب الخیل، ویلبس الثیاب البیض " کہ یہ یقیناً جنس کیلئے ہیں، کیونکہ عہد کا ارادہ بھی نہیں کیا گیا اور استغراق کا بھی ارادہ نہیں کیا گیا۔

اگر کوئی قسم اٹھائے "لایتزوج النساء" یا قسم اٹھائے "لایشتری العبد" یا "لایتکلم الناس" تو ایک سے ہی حانث ہو جائے گا کیونکہ اس جنس حقیقت میں اس میں بمنزلہ تین کے جمع میں ہے، یہاں تک کہ جب جنس رجال میں سوائے آدم علیہ السلام کے کوئی نہیں تو حقیقت جنس ایک فرد میں متحقق ہوگئی اور کثرت افراد سے اس میں تغیر نہیں ہوگا۔

تو مطلقا ذکر کرنے اور استغراق مراد نہ لینے میں واحد یقینی ہے، مگر یہ کہ اس میں عموم کی نیت کرلے تو اس وقت ہرگز حانث نہیں ہوگا کیونکہ عموم پر عمل اس کی طاقت میں ہی نہیں۔ اگر وہ عموم کی نیت کرتا ہے تو اسے سچا سمجھا جائے گا، دیانۃً بھی اور قضاءً بھی کیونکہ اس نے حقیقت کلام کی نیت کی ہے، اور یمین منعقد ہو جائے گی، کیونکہ تزوج جمیع نساء سے متصور ہے یعنی ممکن ہے محال نہیں اگرچہ متعسر ہے۔

بعض نے کہا کہ "لاتزوج النساء" وغیرہ میں عموم کی نیت سے قضاء سچا نہیں مانا جائے گا کیونکہ حقیقت مراد بغیر نیت کے نہیں، اور نیت دل کا ارادہ ہے جس پر ظاہر شاہد نہیں کہ قاضی اسے سچا مانے اسلئے مجاز ہی مراد ہوگا وہ ہے جنس۔

پھر یہ جنس بمنزلہ نکرہ کے ہے اثبات میں خاص ہے جیسے کوئی قسم اٹھائے "یرکب الخیل" کہ وہ گھوڑے پر سوار ہوگا۔ تو ایک پر بھی سوار ہو گیا تو قسم اس کی پوری ہوگئی۔ اور نفی میں عام ہوگا جیسے "لایحل لک النساء" میں (کسی ایک سے بھی نکاح حلال نہیں) عموم پر دلالت ہے۔

تنبیہ: خیل کا اطلاق مفرد اور جمع دونوں پر ہے، تلویح میں یہاں جمع کی مثالیں بیان کی ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:۔

فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه اى جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف

مصنف اسی ارشاد باری تعالیٰ کی وضاحت کرتے ہیں:

وفی قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لايمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلايكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولولم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام

الى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير، لايقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لأنا نقول لوسلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقيرواحد. (التلويح)

مصنف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انما الصدقات للفقراء" اپنے موقف پر بطور دلیل پیش کیا کہ یہاں لام جنس سے معنی جمعیت باطل ہے، اسی کی وضاحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جنس زکوۃ جنس فقیر کیلئے ہے تو جائز ہے کہ زکوۃ ایک ہی شخص فقیر وغیرہ کو دے دی جائے۔ اس لئے کہ استغراق والا معنی درست نہیں کہ یہ کہا جائے کہ ہر صدقہ ہر فقیر کیلئے ہے۔

اعتراض: معنی یہ ہے کہ جمیع صدقات جمیع فقراء کیلئے ہیں، جمع کا مقابلہ جمع سے ہے، اسلئے تقسیم احاد بالاحاد ہے، یہ مطلب نہیں کہ جمع کے ہر فرد کا ثبوت ہے؟

جواب: اگر تمہاری بات کو تسلیم کرلیں تو اس معنی استغراق سے مطلوب حاصل ہے وہ یہ ہے کہ جواز ثابت ہے کہ زکوۃ ایک شخص کو دے دی جائے۔ (البتہ اسے صاحب نصاب نہ بنایا جائے)

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله فعلى هذا الوجه وهوان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى أنه مفهوم كلى لايمنع شركة الكثيرفيه لا بمعنى ان الكثرة جزء

فخرالاسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار لأنا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى آخره، فعلم من هذا الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورلايمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لوأمكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لاتدركه الأبصارفان علماء نا قالوا انه لسلب العموم لا بعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس. (التنقيح والتوضيح)

اللہ تعالی کے ارشاد "انما الصدقات للفقراء" کا یہ مطلب لینا ممکن نہیں کہ تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء پر خرچ کئے جائیں، تو جب استغراق والا معنی مراد نہیں تو لام مجازی طور پر تعریف جنس کیلئے ہوگا تو آیہ مصرف زکوۃ کا بیان ہوگی،

مفهومه، وهذا معنى قول فخرالاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثيرباق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لايجوزان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبارعهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لايقال الكلام على تقديران لايكون هنا معهود لأنا نقول تقديرعدم المعهود الذهني تقديرباطل لأن كل لفظ علم مدلوله جازتعريفه باعتبارالقصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لانسلم انتفاء العهد الذهني في شئ من الصورالمذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لايحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل. (التلويح)

مصنف کا قول "فعلی هذا الوجه الخ" کا مطلب یہ ہے کہ یہ جمع جس پر لام جنس ہے، لام پر اس کی جنس پر دلالت کرنے کا مطلب پر عمل جاری ہے، اشارہ ہے اس طرف کہ جس پر لام جنس داخل ہو وہ اجناس میں سے جنس ہے، اور معنی جمعیت من وجہ باقی رہتا ہے اسلئے کہ جنس کثرت پر دلالت کرتی ہے تضمنا یعنی مفہوم کلی شرکت کثیر سے اس میں مانع نہیں۔ لیکن یہ مطلب نہیں کہ کثرت اس کے مفہوم کا جزء ہے۔

(آسان لفظوں میں اسے بیان کیا جا چکا ہے کہ جمع معرف باللام جنس میں کثرت واجب نہیں کثرت مراد لینا جائز ہے)

تو من وجہ جمعیت باقی رہے گی۔ (جمعیت کے من وجہ باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جنس دائر ہے "واحد اور جمع کے درمیان" احتمال ہے کہ دونوں کی طرف اسے پھیرا جائے جمع کے احتمال سے جمع باقی رہے گی اور واحد کے احتمال سے جمعیت باطل ہوگی، ایک اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جمع باقی رہے گی تو جمعیت کا اعتبار کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔ (السید))

ولو لم یحمل یبطل اللام اصلا : (یعنی اگر لام کو جنس پر محمول نہ کریں تو کوئی خاص معتبر فائدہ حاصل نہیں ہوگا)
مصنف خود ہی اپنے متن کی وضاحت فرماتے ہیں "جب لام تعریف جنس کیلئے ہو اور معنی جمعیت من وجہ باقی ہوگا جنس میں، اسلئے کہ جنس دلالت کرتی ہے کثرت پر تضمنا، تو اس وجہ پر حرف لام پر عمل ہوگا اور معنی جمعیت باقی ہوگا من وجہ" اگر اس معنی پر محمول نہ کریں اور جمعیت کو اپنے حال پر رکھیں تو لام کا کلی طور پر ابطال لازم آئے گا۔ اسلئے لام کو تعریف جنس پر محمول کرنا اور معنی جمعیت من وجہ باطل کرنا (اور من وجہ باقی رکھنا) بہتر ہے۔
یہی مطلب ہے فخر الاسلام کے کلام کا جو انہوں نے بیان کیا ہے "باب موجب الأمر فی معنی العموم والتکرار" میں کہ ہم جب باقی رکھیں اس کو جمع تو لغو ہوگا حرف عہد مکمل طور پر الخ۔
ابھی تک بیان کردہ ابحاث سے یہ پتہ چلا کہ اہل علم نے جو کہا ہے کہ لام کو جنس پر محمول کرنا مقید ہے ان صورتوں سے کہ عہد پر بھی محمول کرنا ممکن نہ ہو اور استغراق پر بھی، لیکن اگر ممکن ہو عہد پر یا استغراق پر محمول کرنا تو اسی پر محمول کریں گے

یہی مطلب ہے فخر الاسلام کے قول کا "کہ ہر جنس جو جمع کو متضمن ہے تو معنی جمعیت یعنی تکثیر من جوہ باقی ہے اگرچہ من وجہ باطل ہے اسی لئے واحد پر محمول کرنا صحیح ہے"
اعتراض: یہ کہنا کیوں جائز نہیں کہ اسے محمول کریں اس پر کہ جمع کا اطلاق بھی اس پر باعتبار معہود فی الذھن ہونے کے صحیح ہے اور لام پر بھی عمل صحیح ہو کہ جمعیت من کل وجہ باقی رہے۔
جواب: ہمارا کلام اسی تقدیر پر ہے کہ وہ کوئی معہود ذہن میں نہ ہو۔
یہ جواب درست نہیں : اسلئے کہ عدم معہود فی الذھن کی تقدیر باطل ہے اسلئے کہ ہر لفظ کا مدلول معلوم ہوتا ہے تو جائز ہے اس کو معرفہ بنانا اس اعتبار سے کہ قصد بعض افراد کا ہے اس لحاظ پر کہ وہ حاضر فی الذہن ہیں، اسلئے ہم تمام مذکورہ صورتوں میں عہد ذہنی کے انتفاء کو تسلیم نہیں کرتے۔
صحیح جواب وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ مجازی معنی جنس مراد ہے اور کلام عرب میں اس کا استعمال کثیر ہے، اسی

جس پرمحمول کرنا ممکن ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لاتدرکہ الابصار" "الابصار" ، کے متعلق علماء نے بیان کیا ہے کہ یہ سلب عموم کے لئے ہے، نہ کہ عموم السلب کیلئے اسی وجہ سے انہوں نے اس آیۃ میں لام کو استغراق جنس کیلئے بنایا ہے، سلب العموم اور عموم السلب کا فرق تلویح میں آرہا ہے۔

پرارشاد باری تعالیٰ "لایحل لک النساء" دلالت کررہا ہے، اور اسی پر "فلان یرکب الخیل" دلالت کررہا ہے۔

تنبیہ: علامہ تفتازانی نے مؤنث صیغہ والی قراءت لی ہے "لاتحل لک النساء" راقم نے طلباء کی آسانی کیلئے متداول قراءت ابی حفص کو ہی تلویح میں بھی "لایحل" نقل کیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قولہ وھذا معنی کلام فخر الاسلام عبارتہ ، مصنف نے کہا ہے یہی معنی ہے فخر الاسلام کے کلام کا تو اس کی عبارت یہ ہے۔

ان مثل لاتزوج النساء ولااشتری الثیاب یقع علی الأقل ویحتمل الکل لأن ھذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لأنا اذا ابقیناہ جمعا لغا حرف العھد اصلا واذا جعلناہ جنسا بقی حرف اللام لتعریف الجنس وبقی معنی الجمع فی الجنس من وجہ فکان الجنس أولی. (التلویح)

بیشک مثل "لاتزوج النساء" اور "لااشتری الثیاب" اُقل پر واقع ہوگا، اور کل کا احتمال رکھے گا، کیونکہ یہ جمع کے صیغے مجازی طور پر اسم جنس ہیں، اسلئے کہ جب ہم ان کو جمع پر باقی رکھیں گے تو حرف عہد بالکل لغو ہوگا، اور جب ہم اسے جنس بنائیں تو لام تعریف جنس کیلئے باقی رہے گا اور جنس میں من وجہ جمع کا معنی بھی باقی رہے گا، اسلئے جنس پر محمول کرنا بہتر ہے (حرف عہد باطل ہوگا) اس میں عہد کا لغوی معنی معلوم ہونا لیا گیا ہے، یعنی وہ حرف جو معرفہ اور معلومیہ پر دلالت کررہا ہے اس کا مدعیٰ باطل ہوجائے گا۔ (السید)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فعلم من ھذہ الابحاث لاشک ان حمل الجمع علی الجنس مجاز وعلی العھد والاستغراق حقیقۃ ولامساغ للخلف الا عند تعذر الأصل ولھذا لو قالت عالعبی علی ما فی یدی من الدوھم

ولاشيء فيهما لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لايكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لأنه امكن العهد فلايحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى لاتدركه الابصار أنه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لايدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا. (التلويح)

مصنف کی ابحاث سے یہ سمجھ آیا کہ بیشک جمع کا جنس پر حمل کرنا مجاز ہے، اور عہد واستغراق پر محمول کرنا حقیقت ہے، قسم مجازی معنی میں درست نہیں سوائے اصل (حقیقت) کے متعذر ہونے کے، اگر عورت یہ کہے "میرے ساتھ تم خلع کرو جو میرے ہاتھ میں دراہم ہیں" اگر اس کے ہاتھ میں کوئی چیز نہ ہو تو اس پر تین درہم لازم آ جائیں گے کیونکہ یہاں "الدراھم" جمع کا حقیقی معنی لینا صحیح ہے اس کے کم از کم تین افراد ہیں۔

اگر کوئی شخص قسم اٹھائے "لایکلمه الأیام أو الشهور" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس دن اور دس مہینے مراد ہوں گے، (جمع کثرت کے دس افراد مراد لئے جائیں گے) اور صاحبین کے نزدیک عرف میں "الأیام" سے مراد ایک ہفتہ اور "الشھور" سے مراد ایک سال ہوگا۔ "الایام" اور "الشھور" میں عہد والا معنی ممکن ہے اسلئے جنس پر محمول نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے اہل علم نے کہا ہے اللہ تعالی کے قول "لاتدركه الابصار" میں لام استغراق کیلئے ہے جنس کیلئے نہیں، اس کا معنی ہے "رب تعالی کو سب نظریں نہیں پا سکتیں" اسے سلب العموم یعنی نفی الشمول اور "رفع الایجاب الکلی" کہا جاتا ہے، یہ سلب جزئی ہے۔

اس کا یہ معنی نہیں کہ اسے کوئی نظر بھی نہیں پا سکتی کہ عموم السلب ہو یعنی نفی ہر ایک ایک کو شامل ہو، کہ سلب کلی ہو یعنی سلب کلی نہیں۔

علامہ تفتازانی اعتراض وجواب ذکر کرتے ہیں:

لايقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى "وما الله يريد ظلما للعباد، ان الله لايحب الكافرين، ان الله لايهدى القوم الفاسقين" لأنا نقول يجوزان يكون ذلك باعتبار أنه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بأنها لايعم الأحوال والأوقات وبأن الادراك بالبصر أخص من الرؤية فلايلزم من نفيه نفيها. (التلويح)

مصنف فرماتے ہیں:

والجمع المعرف بغیر اللام نحو عبیدی احرار عام ایضا لصحة الاستثناء واختلف فی الجمع المنکر والاکثر علی انها غیر عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء کقوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا والنحویون حملوا الا علی غیر.(التنقیح)

جمع معرفہ ہو بغیر لام کے تو اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے جیسے ''عبیدی احرار'' عام ہے، اس جمع معرف بغیر اللام پر دلیل یہ ہے کہ اس سے استثناء صحیح ہے، جمع نکرہ میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف ہیں کہ یہ غیر عام ہے، بعض حضرات نے کہا یہ عام ہے کیونکہ اس سے استثناء صحیح ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''**لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا**''

اعتراض: جمع معرف باللام اثبات میں ہر ہر فرد پر حکم ثابت کرنے کیلئے ہے تو اسی طرح نفی میں حکم کی سلب ہر فرد سے ہوگی، جیسے اللہ تعالی نے فرمایا ''**وما الله یرید ظلما للعباد**'' میں ہر عبد پر ظلم کے ارادہ کی نفی کی گئی ہے اور ''**ان الله لایحب الکافرین**'' میں ہر کافر سے محبت کی نفی کی گئی ہے اور ''**ان الله لایهدی القوم الفاسقین**'' میں ہر فاسق کی ہدایت سے نفی کی گئی ہے۔

جواب: جائز ہے کہ بیان کردہ آیات میں لام جنس ہو لیکن جنس نفی میں عام ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ آیہ رؤیۃ میں احوال واوقات میں عموم نہیں کیونکہ بصر سے ادراک اخص ہے رؤیۃ سے، نفی ادراک سے نفی رؤیۃ لازم نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله لصحة الاستثناء کقوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین فان قیل صحة الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بها دور قلنا یثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فی الکلام من غیر نکیر فیکون استدلالا بالاستعمال والاجماع.(التلویح)

مصنف نے جمع غیر معرف باللام میں عموم پر اس سے استثناء صحیح ہونے کو دلیل بنایا ہے، علامہ تفتازانی نے اسے مثال سے واضح کیا کہ رب تعالی کا ارشاد گرامی ہے ''**ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین**'' بیشک میرے بندوں پر تیرا کچھ قابو نہیں سوا ان گمراہوں کے جو تیرا ساتھ دیں۔(کنزالایمان)

اس میں ''عبادی'' جمع غیر معرف باللام ہے عموم پر دلالت کر رہی ہے اس سے مستثنی کیا گیا ''**الا من اتبعک**'' کو جس کا صحیح ہونا ''عبادی'' کے عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

میں استثناء پایا گیا ہے، نحویوں نے "الا" کو "غیر" کے معنی میں لیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله في الجمع المنكر، لاشك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثرون على أنه ليس بعام لأن رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولأنه لولم يكن للاستغراق لكان للبعض ولاقائل به اذ لانزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولأن في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلابد من الحمل على الأقل لتيقنه أوعلى الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لأنه الجمعية بالعموم والشمول انسب ولأنه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى. (التلويح)

جمع نکرہ کے عموم میں اس معنی میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہے، اختلاف ہے اس عموم میں جو استغراق سے متصف ہو، اکثر حضرات اس طرف ہیں کہ یہ عام نہیں کیونکہ رجال جمع کی وہی حیثیت ہے جیسے رجل واحد کی کہ رجال جمع کا اطلاق ہر جمع پر علی وجہ البدلیت صحیح ہے، جیسے رجل واحد کا اطلاق ہر فرد پر صحیح ہے علی وجہ البدل۔ اور بعض نے کہا کہ عند الاطلاق استغراق کیلئے ہے عام ہوگا کیونکہ استثناء صحیح ہے جیسے اللہ تعالی کا قول ہے "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" اسلئے کہ اگر یہ استغراق کیلئے نہ ہو تو بعض کیلئے ہوگا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں جب کہ اس میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ اس کا اطلاق کل پر بطور حقیقت صحیح ہے، اس لئے کہ اس کو مادون الکل پر اجمالا محمول کرنے سے معنی جمعیت میں جمیع مراتب برابر ہوں گے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کو اقل پر محمول کیا جائے اس کے تیقن کی وجہ سے یا کل پر اس کے کثیر فائدہ کیلئے۔ یہ اقرب الی الصواب ہے اس لئے کہ جمعیت میں عموم وشمول کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس کا اطلاق جمع کے تمام مراتب میں سے ہر مرتبہ ثابت ہے، تو استغراق پر محمول کرنا جمیع حقائق پر محمول کرنا ہے تو یہی بہتر ہے۔

علامہ تفتازانی تمام اقوال کے جوابات ذکر فرماتے ہیں:

والجواب عن الأول انا لانسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لايستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض، وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به ان موضوع لكل مرتبة وضعا عليحدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد أنه موضوع للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق. (التلويح)

☆ پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ یہ استثناء ہے بلکہ صفت ہے، یعنی "الا" صفتیہ ہے استثنائیہ نہیں، اگر استثناء ہوتا تو نصب آتی رفع نہ آتا۔

☆ دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ استغراق کے اعتبار نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ استغراق کے نہ ہونے کا اعتبار کیا جائے بلکہ وہ قدر مشترک ہے کل اور بعض کے درمیان۔

☆ تیسرے اور چوتھے قول کا جواب یہ ہے کہ لغت کا ثابت کرنا ترجیح کی وجہ سے ہے اسے ترجیح حاصل ہے قدر مشترک پر محمول کرنے سے کیونکہ اس میں ابہام ہے، جس طرح رجل کے معنی میں کوئی اجمال نہیں اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ رجل کے معنی کا اجتماع ہے رجال میں اگر چہ عدد کی تعیین کا علم نہ ہو۔

اور جو تم نے حقائق کے جمع ہونے کا ذکر کیا ہے کہ اس سے تم کیا مراد لیتے ہو اگر اس سے مراد یہ لیا جائے کہ ہر مرتبہ کیلئے علیحدہ وضع ہے تا کہ مشترک ہو جائے تو یہ قول ممنوع ہے، اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ یہ عام مفہوم کیلئے وضع ہے جو صادق ہے ہر مرتبہ پر بطریق حقیقت تو وہ قول کہ عدم استغراق ہے (یہی قول ہمارا ہے)۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا، وقوله تعالى والسارق والسارقة ، الا ان تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الأصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية.(التنقيح والتوضيح)

الفاظ عام میں سے اور یہ کہ مفرد باللام جب کہ کوئی معہود نہ ہو، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد" ان الانسان لفي خسر الا

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكأنه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين.(التلويح)

مصنف نے مفرد معرف باللام کے متعلق جو ذکر کیا ہے، پہلے ذکر کردہ بحث کو دیکھا جائے واضح بیان ہو چکا ہے جب لام عہد خارجی نہ ہو یعنی معہود نہ ہو تو وہ استغراق کیلئے ہوگا مگر یہ کہ قرینہ دلالت کرے کہ بیشک وہ نفس ماہیت کیلئے ہے، جیسے" الانسان حیوان ناطق " یہ تعریف ماہیت انسان کی ہے۔

یا معہود ذہنی پر قرینہ دلالت کرے جیسے "خبز و ماء " جو مقدر فی الذہن ہیں، جیسے" اکلت الخبز و شربت الماء " بیشک یہ لام بعض خارجی، معہود ذہنی ہیں محققین نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

لیکن مصنف نے "الخبز ،الماء" لام تعریف ماہیت کیلئے بنایا ہے۔ گویا کہ مصنف نے مراد لیا ہے کہ معہود ذہنی استغراق سے مقدم ہے جب تک اس کا ذکر نہ ہو۔ جس طرح تم اپنے غلام کو کہو" جو شہر میں داخل ہوا ہو اور تم جانتے ہو کہ بیشک اس میں بازار ہے" ادخل السوق" اشارہ ہے شہر کے بازار کی طرف، تو یہ لام عہد ذہنی ہے، لیکن محققین نے اسے لام عہد خارجی بنایا ہے کہ متکلم کے نزدیک معہود معین ہے۔

الـذین آمنوا ‘‘میں’’الانسان‘‘ پرلام استغراق ہے۔اسی طرح’’والسـارق والسارقة ‘‘پرلام اگرچہ اسم موصول ہے لیکن دلالت اس کی بھی استغراق پر ہے۔مگر یہ کہ کوئی قرینہ دلالت کرے کہ یہ تعریف ماہیة کیلئے ہے،لام جنس،یالام ماہیت،یالام طبیعۃ ہوگا جیسے’’ اکلت الخبز و شربت الماء ‘‘میں جنس خبز اور جنس ماء مراد ہے۔

تعریف ماہیت قرینہ کی محتاج ہے، وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ بیشک لام میں عہد ہے، پھر استغراق ہے پھر تعریف ماہیت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها النكرة فـي مـوضـع الـنـفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله عى بشرمن شئ ، وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشرمن شئ، فـلـولـم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهوقوله

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قـولـه، كـقـولـه تعالى ان الانسـان لفى خسرالا الذين آمنوا، وقوله تعالى والسارق والسارقة اى الـذى سرق والتى سرقت، نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم.(التلويح)

مصنف نے دومثالیں دیں ایک’’ان الانسان لفی خسر ‘‘اس میں لام حرف تعریف استغراقی ہے۔اوراللہ تعالی کا قول’’والسارق والسارقة ‘‘میں لام موصول ہے’’الـذی سرق،التی سرقت ‘‘کے معنی میں ہے، مصنف نے دومثالوں سے اس پر تنبیہ کیا ہے کہ مراد لام سے عام ہے خواہ حرف تعریف ہو یا اسم موصول ہو، باوجود اس کے مثال اول دلیل ہے عموم پر۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قـولـه ومـنـهـا اى ومـن الالـفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بأن ينسحب عليها حـكـم الـنـفـى فـيـلـزمها العموم ضرورةان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يـقـصـد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلاتعم مثل ما فى الدار رجل بل رجـلان امـا اذا كـانـت مع من ظاهرة أومقدرة كما فى ما من رجل أو لارجل فى الدارفهوللعموم

تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی.(التنقیح والتوضیح)

الفاظ عام میں سے نکرہ ہے جو مقام نفی میں واقع ہو، رب تعالی کا ارشاد گرامی "**قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی، ما انزل الله علی بشر من شیٔ**" کے جواب میں واقع ہوا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ جب یہود نے کہا کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری تو اس کے جواب میں رب تعالی نے فرمایا کہ آپ فرمادیجئے کس نے وہ کتاب اتاری جو موسی علیہ السلام لائے۔ اگر "**ما انزل الله علی بشر من شیٔ**" نکرہ مقام نفی میں سلب کلی کیلئے نہ ہوتا تو جواب "**قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی**" ایجاب جزئی ان کے رد کیلئے درست نہ ہوتا۔

قطعا ولهذا قال صاحب الکشاف ان قراءة "لاریب فیه" بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه.(التلویح)

اورالفاظ عام میں نکرہ ہے جو مقام نفی میں واقع ہو، یعنی اس میں نفی وارد ہو جو اس نکرہ پر حکم نفی کو کھینچ لائے، تو اس نکرہ میں عموم نفی ہوگا، یہ بدیہی بات ہے، کیونکہ کسی فرد مبہم کا انتفاء اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک جمیع افراد کا انتفاء نہ ہو۔

اور کبھی نکرہ سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اس کی صفت واحدہ مقصود ہوتی ہے تو اس صورت میں نفی اس وصف کی طرف لوٹتی ہے تو وہ نفی عام نہیں ہوتی، جیسے کہا جائے "مافی الدار رجل بل رجلان" اس مثال میں نفی میں عموم نہیں کیونکہ ایک شخص کا گھر میں ہونے کی نفی کی گئی ہے، بلکہ دو کا ثبوت ہے۔

جب نکرہ تحت النفی پر "من" ظاہر ہو یا مقدر ہو تو اس میں عموم پایا جائے قطعی طور پر۔ من ظاہرہ کی مثال "مامن رجل فی الدار" اور من مقدرہ کی مثال "لارجل فی الدار" اس میں من مقدر ہے اسی وجہ سے صاحب کشاف نے کہا ہے کہ "لاریب فیہ" میں فتح کا پڑھنا استغراق واجب کرتا ہے اور اگر اس پر رفع پڑھا جائے تو نفی میں عموم جائز ہوگا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

واستدل المصنف علی عموم النکرة المنفیة بالنص والاجماع، اما الأول فلأن قوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی استفهام تقریروتبکیت بمعنی انزل الله التوراة علی موسی وانتم معترفون بذلک فهوایجاب جزئی باعتباران تعلق الحکم بفرد معین من الشیٔ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام الیهود ورد قولهم ما انزل الله علی بشر من شیٔ فیجب ان

مصنف نکرہ منفیہ کے عموم پر دلیل اجماع پیش کرتے ہیں:

ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لااضرب رجلا لأن اليمين للمنع هنا ، اعلم ان اليمين اما للحمل أوللمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لااضرب

يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على أنه سلب كلي يستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لاينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض، وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل متعلقات الحكم.(التلويح)

مصنف نے نکرہ منفیہ کے عموم پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، نص اور اجماع۔

پہلی دلیل نص کی وضاحت: اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى "اس میں استفہام تقریر وتبکیت کیلئے ہے، یعنی اللہ تعالی نے توراۃ موسی علیہ السلام پر نازل فرمائی جس کا تم اعتراف بھی کرتے ہو، یہ ایجاب جزئی ہے اس اعتبار سے کہ ایک چیز کے حکم کا تعلق فرد معین سے بعض افراد سے تعلق ہی ہے یہ بدیہی بات ہے۔

اس سے یہود پر الزام اور ان کے رد کا قصد کیا گیا ہے، یہ ان کے اس قول کا رد ہے جو انہوں نے کہا "ما انزل الله على بشر من شئ "تو ضروری ہے کہ اس کا معنی یہ لیا جائے "اللہ تعالی نے کسی ایک بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں کی" تا کہ سلب کلی کا ایجاب جزئی سے رد درست ہو سکے، کیونکہ ایجاب جزئی سلب جزئی کے منافی نہیں، کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ بعض کتب بشر پر نازل کی گئیں اور بعض بعض پر نازل نہیں کی گئیں، تو ان میں کوئی منافات نہیں۔

مصنف نے ایجاب وسلب الفاظ ذکر کئے، موجبہ اور سالبہ نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کلیت اور بعضیت (جزئیت) کا تعلق محکوم علیہ سے نہیں کہ وہ قضیہ موجبہ اور سالبہ ہو، بلکہ یہاں "کلیت وجزئیت" کا تعلق متعلقات حکم سے ہے، اس سے قضیہ نہیں بنتا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

واما الثاني فلان قولنا لااله الا الله كلمة توحيد فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما

رجلا فشرط البران لایضرب احدا من الرجال فیکون للسلب الکلی فیکون عاما فی طرف النفی وانما قید بقوله اذا کان الشرط مثبتا حتی لو کان الشرط منفیا لایکون عاما کقوله ان لم اضرب رجلا فعبدی حرفمعناه اضرب رجلا فشرط البرضرب احد من الرجال فیکون للایجاب الجزئی.(التنقیح والتوضیح)

کلمہ توحید میں نکرہ منفیہ عموم کیلئے ہے،اورنکرہ مقام شرط میں ہو،تو شرط اگر مثبت ہوتواس میں طرف نفی میں عموم پایا جائے گا،اگرکوئی شخص کہے اگر میں کسی کو ماروں توایسا ہوگا۔تواس کا مطلب یہ ہے کہ میں کسی شخص کونہیں ماروں گا، کیونکہ یہ قسم روکنے کیلئے ہے اس مقام میں۔

مصنف خودہی اس کی وضاحت فرماتے ہیں،کہ جان لوکہ بیشک یمین یا حمل کیلئے ہوگی یعنی ثبوت کیلئے،یا منع یعنی نفی

کان اثبات الواحد الحق تعالی توحیدا وللاشارة الی هذا التقریر قال ولکلمة التوحید دون ان یقول ولقولنا لااله الا الله أولصحة الاستثناء، فان قلت لما فسرت الآله بالمعبود بالحق الموجود الباری للعالم الذی هوفرد خاص من مفهوم الا له لا أنه اسم لهذا المفهوم الکلی کالآله ثم لایخفی ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا علی المحل والخبرمحذوف ای لا اله موجود أوفی الوجود الا الله، فان قلت هلا قدرت فی الامکان وفی الامکان یستلزم نفی الوجود من غیرعکس قلت لأن هذا رد لخطاء المشرکین فی اعتقاد تعدد الآله فی الوجود ولأن القرینة وهی نفی الجنس انما تدل علی الوجود دون الامکان ولأن التوحید هوبیان وجوده ونفی اله غیره لابیان امکانه وعدم امکان غیره ولایجوزان یکون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبرلأن المعنی علی نفی الوجود عن آلهة سوی الله تعالی لا علی نفی مغایرة الله عن کل اله.(التلویح)

مصنف کا نکرہ منفیہ کے عموم پردوسرا استدلال کلمہ توحید سے ہے،کہ ہمارا قول "لا الہ الا اللہ" کلمہ توحید ہے اگرصدرکلام یعنی "لا الہ" ہرمعبود بحق کی نفی نہ ہوتو واحد حق تعالی کا اثبات توحید نہیں ہوسکتا،اسی تقریر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا "ولکلمۃ التوحید" اور یہ نہیں کہا "ولقولنا لا الہ الا اللہ" اور یہ بھی نہیں "ولصحۃ الاستثناء"۔

کیلئے ہوگی، جب یہ کہا جائے ''ان ضربت رجلا فعبدی حر'' یہ یمین منع کیلئے ہے تو یہ اس قول کے حکم میں ہے ''لا اضرب رجلا'' تو کسی کو نہ ماروں گا اس یمین کے پورا ہونے کی یہ شرط ہے کہ وہ کسی ایک کو بھی نہ مارے مردوں میں سے، تو یہ سلب کلی ہے، تو یہ عام ہے طرف نفی میں۔

شرط کو مثبت ہونے سے مقید کیا اسلئے کہ اگر شرط منفی ہوئی تو عام نہیں ہوگی، جیسے کوئی کہے ''ان لم اضرب رجلا فعبدی حر'' تو اس کا معنی یہ ہے کہ اگر میں کسی ایک شخص کو نہ ماروں تو میرا غلام آزاد ہے، تو اس قسم کے پورا کرنے کی شرط کسی ایک شخص کو مارنا ہے۔ یہ ایجاب جزئی ہے، یعنی شرط مثبت نکرہ میں سلب کلی کیلئے اور شرط منفی جزئی کیلئے ہے۔

اعتراض: جب ''الٰہ'' کی تفسیر معبود بالحق سے کی تو ''استثناء شیٔ عن نفسہ'' لازم آ گیا، کیونکہ ''اللہ'' بھی اسم ہے معبود بالحق کا جس کی اہل علم نے تصریح کی ہے۔

جواب: مطلب یہ ہے کہ ''اللہ'' علم (نام) ہے معبود بالحق کا جو واجب الوجود ہے اور جہان کو پیدا کرنے والا ہے وہ فرد خاص ہے جو الٰہ سے سمجھ آتا ہے کیونکہ وہ بھی معبود بالحق ہے لیکن ''اللہ'' مفہوم کلی ''الٰہ'' کا اسم (نام) نہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ رب تعالیٰ کا ذاتی نام ہے صفاتی ناموں سے نہیں، اگرچہ صفتیت اسے شامل ہے۔

پھر یہ بات مخفی نہیں کہ یہاں استثناء بدل ہے اسم سے نہ کہ محل سے اور خبر محذوف ہے یعنی اصل میں گویا کہ یوں ہے ''لا الہ موجود الا اللہ'' یا اصل میں ہے ''لا الہ فی الوجود الا اللہ''۔

اعتراض: کیا تم نے خبر کو مقدر فی الامکان نہیں کیا، نفی امکان مستلزم ہے نفی وجود کو اور اس کا عکس نہیں۔

جواب: اس سے مشرکین کا رد کیا گیا ہے کہ وہ تعدد آلہہ کو رب تعالیٰ کا شریک فی الوجود کا اعتقاد رکھتے تھے، اور قرینہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ نفی جنس دلالت کرتی ہے وجود پر نہ کہ امکان پر اسلئے کہ توحید وہ بیان وجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے غیر معبود کی نفی بیان امکان یا عدم امکان غیر کیلئے نہیں، بعض حضرات نے مستثنیٰ مفرغ کہا تھا تو اس کی علامہ تفتازانی نفی کرتے ہیں کہ خبر کی جگہ مستثنیٰ مفرغ بنانا درست نہیں کیونکہ مقصد اللہ کے سوا متعدد آلہہ کے وجود (واجب الوجود) ہونے کی نفی ہے، مقصد اللہ کی متعدد آلہہ سے مغایرت کی نفی نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين

مصنف فرماتے ہیں:

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لااجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية انما قلنا ان قوله ولعبد عام لأنه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولولم تكن للعلة المذكورة دلالة للعموم لما صح التعليل وانما يدل على العموم لأنه في معرض

للمنع بمنزلة قولك والله لااضرب رجلا، وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا، فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان انه ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي. (التلويح)

مصنف نے نکرہ مقام شرط کے متعلق بیان کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرط اس قسم کی مثل میں "ان فعلت فعبدی حر او امرأتی طالق "اگر میں اس طرح کروں تو میرا غلام آزاد یا میری عورت کو طلاق ہو، یمین کیلئے ہے، جو مضمون شرط کی نقیض کو متحقق ہے۔

شرط کبھی مثبت ہوگی اور کبھی منفی، اگر شرط مثبت ہو جیسے "ان ضربت رجلا فکذا" اگر میں کسی شخص کو ماروں تو اسی طرح ہوگا (مثلا میرا غلام آزاد ہوگا) تو یہ یمین منع (نفی حکم) کیلئے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ "قسم ہے اللہ کی میں کسی شخص کو نہیں ماروں گا"۔ اور اگر شرط منفی ہو جیسے "ان لم اضرب رجلا فکذا" اگر میں کسی شخص کو نہ ماروں تو اس طرح ہوگا، تو یہ یمین حمل (ثبوت حکم) کیلئے ہے، اس کا مطلب یہ ہے "قسم ہے اللہ کی میں کسی شخص کو نہیں ماروں گا" اور اس میں کوئی شک نہیں کہ نکرہ شرط مثبت میں خاص ایجاب جزئی کا فائدہ دیتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کی جانب نقیض میں عموم پایا جائے اور سلب کلی پائی جائے۔

اور نکرہ شرط منفی میں عام ہوتا ہے سلب کلی کا فائدہ دیتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کی جانب نقیض میں خصوص اور ایجاب جزئی پایا جائے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ عموم نکرہ شرط میں نہیں ہوتا مگر جب کہ نکرہ مقام نفی میں ہو تو اس میں عموم ہوگا۔

التعليل لقوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولولم تكن العلة عامة لما صح التعليل، ولأن النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لأن قوله لاأجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لاجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لاجالس الا رجلا عالما عام لعموم العلة ومعناه لاجالس الا رجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لاجالس الا رجلا عالما كان عام ايضا، فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص، قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لايكون فيه ذلك القيد عام فى افراده ما يوجد فيه ذلك القيد. (التنقيح والتوضيح)

اسی طرح نکرہ جو صفت عامہ سے متصف ہو اس میں بھی ہمارے نزدیک عموم پایا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے "لا اجالس الا رجلا عالما" تو اس کیلئے جائز ہے کہ ہر عالم کے ساتھ بیٹھے۔ اسی طرح رب تعالی کا ارشاد گرامی ہے "ولعبد مؤمن خیر من مشرک" اور ارشاد باری تعالی "وقول معروف" ان میں بھی عموم پایا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لاتختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لايجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لايجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لايصدق الا على فرد واحد.

اسی طرح نکرہ جو صفت عامہ سے متصف ہو وہ عام ہوتا ہے صفت عامہ اسے کہا جاتا ہے جو اس نکرہ افراد میں سے کسی ایک فرد سے خاص نہ ہو، جس طرح قسم اٹھائے کہ "وہ نہیں بیٹھے گا مگر عالم شخص سے" علم مردوں میں سے ایک سے خاص نہیں، بخلاف اس کے جب قسم اٹھائے کہ وہ نہیں بیٹھے گا مگر اس شخص سے جو اپنے گھر ہر ایک سے پہلا اکیلا داخل ہوگا، یہ وصف خاص ہے کیونکہ یہ صرف ایک فرد پر سچا آتا ہے۔

علامہ تفتازانی مصنف کے استدلال کی وضاحت فرماتے ہیں:

واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك

ہم نے کہا ہے کہ "ولعبد مؤمن" عام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤمنہ عورت اور مشرک شخص کے نکاح کے عدم جواز کی علت بنایا گیا ہے کہ "ہر مؤمن غلام" مشرک شخص سے بہتر ہے اگر علت مذکورہ کی دلالت عموم پر نہ ہو تو حکم مذکور کی علت بنانا صحیح نہ ہو، کیونکہ فرمایا گیا "ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا" مشرک مردوں سے مؤمن عورتوں کا نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔ تو عبد مؤمن میں عموم ہو تو علت بن سکتا ہے اور تخصیص تو علت نہیں بن سکے گا۔

اسی طرح رب تعالیٰ کا ارشاد "قول معروف خیر من صدقة یتبعها اذی" میں بھی "قول معروف" نکرہ موصوفہ بصفت عامہ ہے اس لئے اس کا معنی یہ ہے "کل واحد من الاقوال المعروفة خیر من جمیع الصدقات المقرونة مع الاذی" اقوال معروفہ میں سے ہر قول ان تمام صدقات سے بہتر ہے جو ایذاء پہنچانے سے ملے ہوئے ہوں۔

وقول معروف خیر من صدقة یتبعها أذی، للقطع بأن هذا الحکم عام فی کل عبد مؤمن و کل معروف مع ان قوله تعالی ولعبد مؤمن وقع فی معرض التعلیل للنهی عن نکاح المشرکین وهو عام لما ذکرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فی النفی و الاثبات فیجب عموم العلة لیلایم عموم الحکم، وفی هذا اشارة الی الرد علی من زعم ان عموم النکرة الموصوفة مختص بغیر الخبر أو بکلمه ای أو بالنکرة المستثناة عن المنفی۔(التلویح)

مصنف نے نکرہ موصوفہ بصفت عامۃ کے عموم پر دو وجہ سے دلیل پکڑی ہے ایک استعمال، اس پر دو آیات پیش کی ہیں

(۱) ولعبد مؤمن خیر من مشرک (۲) قول معروف خیر من صدقة یتبعها اذی

ان دونوں آیات میں یقینی طور پر حکم عام پہلی آیہ میں ہر عبد مؤمن پر حکم ہے اور دوسری آیہ میں ہر قول معروف پر حکم ہے۔ اور "ولعبد مؤمن" کی مزید وضاحت کی کہ یہ واقع ہے مشرکین سے نکاح کی نہی کی تعلیل کے مقام میں۔ وہ عام ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ جمع معرف باللام عام ہے نفی و اثبات میں تو واجب ہے عموم علت تا کہ عموم حکم کے مناسب ہو، اور اس میں اشارہ ہے بعض حضرات کے قول کے رد کی طرف جنہوں نے گمان کیا تھا کہ نکرہ موصوفہ میں عموم مختص ہے غیر خبر یا کلمہ ای کے غیر یا نکرہ جو مستثنیٰ ہو نفی سے اس کے غیر کے ساتھ، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ قیود معتبر نہیں۔

اور مصنف نے بیان فرمایا کہ نسبت الی المشتق دلالت کرتی ہے کہ ماخذ اشتقاق علت ہے، اسی طرح نسبت موصوف کی مشتق کی طرف عموم پر دلالت کرتی ہے، جیسے کہا جائے ''لا اجالس الا عالما'' تو معنی اس کا یہ ہے ''الا رجلا عالما'' یہ عموم علت کی وجہ سے عام ہے، خواہ موصوف ظاہر یا مقدر ہو دونوں صورتوں میں عموم ہے اسلئے ''لا اجالس الا عالما اور لا اجالس الا رجلا عالما'' کا مطلب ایک ہی ہے، کہ ہر عالم مرد کے ساتھ اس کا بیٹھنا جائز ہے۔

اعتراض: نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی صفت اس کی قید ہوتا ہے اور مقید اقسام خاص سے ہے اسے عام کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: یہ من وجہ خاص ہوتا ہے اور من وجہ عام ہے، یعنی خاص بنسبت مطلق کے جس میں یہ قید نہ ہو اور عام ہے بنسبت ان افراد کے جن میں یہ قید پائی جائے۔

علامہ تفتازانی مصنف کے دوسرے استدلال کی وضاحت کرتے ہیں:

الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة أو لم يذكر مشعر بأن مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل أنه لو حلف لايجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لايجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لأن المعنى لااجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولايخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لااجالس الا رجلا، والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى. (التلويح)

مصنف کی دوسری وجہ، استدلال یہ ہے کہ حکم کو وصف مشتق سے معلق کرنا ''خواہ اس کا موصوف ذکر ہو یا نہ ہو'' اس کی خبر دیتا ہے کہ بیشک ماخذ اشتقاق وصف علت ہے اس حکم کی، تو حکم عام ہوگا علت کے عموم کی وجہ سے۔

یہی مراد ہے ان حضرات کی جنہوں نے کہا ہے کہ موصوف اور صفت ایک چیز کی طرح ہیں صفت کا عموم موصوف کا عموم

ہے یہ دلالت کرتا ہے اس پر اگر کوئی قسم اٹھائے "وہ نہیں بیٹھے گا مگر ایک مرد سے" تو دو شخصوں کے ساتھ بیٹھنے سے حانث ہو جائے گا، اور اگر قسم اٹھائے "لا یجالس الا رجلا عالما" تو دو علماء یا زیادہ کے ساتھ بیٹھنے سے حانث نہیں ہوگا۔

اور کبھی اس کے بیان میں یہ کہا جاتا ہے کہ بیشک استثناء مستقل نہیں ہوتا تو اس کا حکم صدر کلام سے لیا جائے گا، اور یہ نکرہ صدر کلام میں عام ہے بوجہ سیاق نفی میں واقع ہونے کے، اس لئے کہ "لا اجالس رجلا عالما و لا رجلا جاهلا و لا غیر ذلک الا رجلا عالما" یعنی کسی ایک کے ساتھ نہیں بیٹھوں گا سوائے عالم شخص کے۔

یہ بات مخفی نہیں کہ بیشک یہ بیان بعینہ جاری ہے مثل "لا اجالس الا رجلا" میں۔ اس کی وجہ کی طرف شمس الائمہ نے اشارہ کیا ہے جو اس نے کہا ہے کہ نکرہ جب غیر موصوفہ ہو تو استثناء اس شخص کا ایک کو شامل ہوگا، اور نکرہ جب موصوفہ ہو تو استثناء صفت نوع کا اسی نوع سے خاص ہوگا کیونکہ وہی استثناء ہے۔

علامہ تفتازانی مسئلہ کی تحقیق بیان کرتے ہیں:

وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لااجالس الا رجلا.

معنی اس کا یہ ہے "مگر ایک مرد" اس لئے دو مردوں کے ساتھ بیٹھنے سے حانث ہو جائے گا، مگر یہ کہ قرینہ پایا جائے جو اس پر دلالت کرے کہ یہاں فقط جنسیت کا ارادہ کیا گیا ہے وحدت کا ارادہ نہیں کیا گیا تو بعض افراد سے خاص ہوگا، جس طرح نکرہ صفت عامہ سے متصف ہو اور حکم ہو کہ اسے علت بنانا صحیح ہے اس وصف کے ساتھ ہی متصف کرتے ہوئے تو پتہ چل جائے گا کہ حکم کا تعلق ہر اس چیز سے ہے جس میں یہ وصف پایا جائے گا مگر کوئی قرینہ پایا جائے کہ وصف میں حکم یقینی طور پر منحصر نہیں جیسے "تمرة خير من جرادة واكرم رجلا الا امرأة" میں جنس مراد ہے فرد مراد نہیں۔

ہر وصف قطعی طور پر اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ قرینہ ہو اس کا کہ اس میں عموم نہیں جیسے "لقيت رجلا عالما، والله لأجالس رجلا عالما" ان مثالوں میں ایک شخص کے ساتھ مجالست سے قسم پوری ہو جائے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نکرہ مقام نفی کے غیر میں (یعنی نکرہ مثبتہ) عام ہوتا ہے باعتبار تقاضائے مقام کے ہاں مگر نکرہ موصوفہ میں عموم کثیر طور پر پایا جاتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لايكون وعاما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور أو لواحد بل الأضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون أقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قوله في قوله تعالى "والذين يتوفون، واولات الأحمال" ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه، وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة. (التلويح)

اعتراض: مصنف نے نکرہ مخصوصہ کا خاص من وجہ اورعام من وجہ کہا ہے، اس پر اعتراض وارد ہوا کہ پہلے صریح طور پر بیان کیا جا چکا ہے کہ ایک لفظ دو حیثیات سے عام اور خاص نہیں ہوتا، تو مصنف کا ایک ہی لفظ کو خاص من وجہ اورعام من وجہ کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: یہاں خاص سے مراد خاص حقیقی نہیں، یعنی جو وضع کیا جائے کثیر مخصوص کیلئے یا ایک فرد کیلئے وہ خاص حقیقی مراد نہیں بلکہ مراد خاص اضافی ہے، اضافی کا یہ مطلب ہے کہ بعض کو ایک لفظ شامل ہو جبکہ دوسرا بعض کو شامل نہ ہو جبکہ مجموع کو شامل ہونا مراد نہیں کہ دوسرا ضرور مجموع کو شامل ہے یہ حقیقی خاص اورعام ہیں۔

یہاں مراد خصوص سے بنسبت دوسرے کے اقل کو شامل ہونا ہے، اسی معنی کے لحاظ پر کہا گیا ہے کہ دو آیات "والذین یتوفون" اور "واولات الاحمال" میں ہر ایک من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے۔

ابن حاجب نے کہا ہے کہ بیشک ایک لفظ کو اس کے بعض افراد پر قصر کرنے کو بھی خاص کہتے ہیں اگر چہ عام نہ ہو جیسے ایک لفظ کو اس کے متعدد افراد کی وجہ سے عام کہا جاتا ہے جیسے عشرۃ۔

مصنف فرماتے ہیں:

والنکرة فی غیرهذه المواضع خاص لکنها تکون مطلقة اذا کانت فی الانشاء نحو قوله تعالی ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة ویثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا کانت فی الاخبار نحو رأیت رجلا .(التنقیح والتوضیح)

اور نکرہ ان کے مقامات کے سوا خاص ہوگا لیکن مطلق ہوگا جبکہ وہ انشاء میں، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد "ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة" اور جب وہ اخبار میں ہو تو اس سے ایک ثابت ہوتا ہے جو سامع کے نزدیک مجہول ہوتا ہے جیسے "رأیت رجلا"۔

علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں:

قوله والنکرة فی غیرهذه المواضع ای النفی والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لأنها موضوعة للفرد فلاتعم الا بدلیل یوجب العموم ولایخفی ان النکرة المصدرة بلفظ کل مثل اکرم کل رجل والنکرة المستغرقة باقتضاء المقام کقوله تعالی علمت نفس، وقولهم تمرة خیرمن جرادة واقعة فی غیرهذه المواضع مع انها عامة ثم النکرة اذا کانت خاصة فان وقعت فی الانشاء فهی مطلقة تدل علی نفس الحقیقة من غیرتعرض لأمرزائد وهذا معنی قولهم المطلق هوالمتعرض للذات دون الصفات لابالنفی ولا بالاثبات کقوله تعالی ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للأمر بمنزلة صیغ العقود مثل بعت واشتریت، وان وقعت فی الاخبار مثل رأیت رجلا فهی لاثبات واحد مبهم من ذلک الجنس غیرمعلوم التعیین عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتمال علی قید الوحدة.(التلویح)

مصنف نے بیان کی ہے کہ نکرہ ان مقامات کے سوا خاص ہوتا ہے "وہ مواضع ومقامات یہ ہے نفی، شرط مثبت اور نکرہ کا صفت عامہ سے متصف ہونا" ان مقامات کے ماسوا میں نکرہ کے خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وضع ہی ایک فرد کیلئے ہے تو اس میں عموم نہیں سوائے ایسی دلیل کے پائے جانے کے جو عموم ثابت کرے، یہ بات واضح ہے مخفی نہیں کہ بیشک نکرہ جس کو "کل" سے مشروع کیا گیا ہو، یا مقام کا تقاضا اس کے عموم استغراق کا ہے تو یہ مذکورہ مواضع میں نہ ہونے کے باوجود عام ہیں، خاص نہیں۔

جس نکرہ سے پہلے ''کل'' آئے اس کی مثال ''اکرم کل رجل'' اس سے مراد ہر شخص ہے، مقام تقاضا کرے کہ اس نکرہ میں عموم استغراق ضروری ہے تو وہ نکرہ بھی عام ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ''علمت نفس ما قدمت واخرت'' میں ''نفس'' باقتضاء مقام عموم ہے، ہر نفس مراد ہے۔اسی طرح ''تمرۃ خیر من جرادۃ'' میں بھی مقام کے تقاضا کے مطابق عموم ہے۔

پھر نکرہ خاصہ جس کا ذکر ہو رہا ہے اسے دیکھا جائے وہ انشاء میں ہے یا خبر میں، اگر انشاء میں ہے تو وہ مطلقہ ہوگا، مطلقہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس حقیقت پر دلالت کرے گا سوائے کسی امر زائد کے درپے ہونے کے، یہی مطلب ہے جنہوں نے یہ بیان کیا ہے، کہ مطلق وہ ذات کے درپے ہونا ہے نہ صفات کے، نہ نفی اور اثبات کے درپے ہونے کو مطلق کہا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ'' یہ انشاء امر ہے جیسے عقود کے صیغے ''بعت واشتریت'' انشاء ہیں۔

اور اگر اخبار میں ہے تو وہ نکرہ خاصہ ایک کو ثابت کرنے کیلئے ہوگا، وہ ایک اسی جنس سے ہوگا سامع کو اس کی تعیین کا علم نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس پر مبہم ہے۔وحدت کی قید لگا کر اسے مطلق کے قابل بنایا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

ولقائل ان یقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقید الوحدۃ للقطع بأن معنی ان تذبحوا بقرۃ ذبح بقرۃ واحدۃ ومعنی فتحریر رقبۃ اعتاق رقبۃ واحدۃ فکان المراد ان ذلک لیس بلازم بل یجوز ان یراد بہ نفس الحقیقۃ أو فرد منھا أوما صدقت ھی علیہ واحدا کان او اکثر، ولھذا فسرہ المحققون بالشائع فی جنسہ بمعنی انہ لحصۃ محتملۃ لحصص کثیرۃ مما یندرج تحت امر مشترک من غیر تعیین.

مطلق کی تعریف پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ ہم یہ نہیں کہ مطلق میں وحدت کی قید کے درپے ہونا منع ہے، اسلئے کہ ''ان تذبحوا بقرۃ'' میں ایک گائے کے ذبح کرنے کا حکم ہے، اور ''فتحریر رقبۃ'' میں ایک غلام آزاد کرنے کا حکم ہے۔

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مراد یہ ہے کہ مطلق میں وحدت لازم نہیں بلکہ جائز ہے کہ مراد نفس حقیقت ہو یا ایک فرد ہو، یا جس پر واحد سچا ہو یا واحد سے زائد۔اسی وجہ سے محققین نے مطلق کی تفسیر ''الشائع فی جنسہ'' سے کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مطلق یہ ہے کہ کثیر حصص جو امر مشترک میں مندرج ہیں ان میں سے ایک حصہ مراد ہو بغیر تعیین کے۔

مصنف فرماتے ہیں:

فاذا اعیدت نکرة کانت غیر الأولی واذا اعیدت معرفة کانت عینها لأن الاصل فی اللام العهد والمعرفة اذا اعیدت فکذلک فی الوجهین ای اذا اعیدت المعرفة نکرة کان الثانی غیر الاول وان اعیدت معرفة کان الثانی عین الاول فالمعتبر تنکیر الثانی وتعریفه قال ابن عباس رضی الله عنه فی قوله تعالی ان مع العسر یسرا لن یغلب عسر یسرین والاصح ان هذا

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

واما النزاع فی عموم النکرة فی الانشاء والخبر فالحق انه لفظی لأن القائلین بالعموم لایریدون شمول الحکم لکل فرد حتی یجب فی مثل فتحریر رقبة تحریر کل رقبة بل المراد الصرف الی فقیر ایّ فقیر کان وکذا المراد ذبح بقرة ایّ بقرة کانت وتحریر رقبة ایّ رقبة کانت، فان سمی مثل هذا عاما فعام والا فلا علی انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اوّلا فله کذا عاما مع أنه من هذا القبیل فان جعل مستغرقا فکل نکرة کذلک والا فلاجهة للعموم. (التلویح)

انشاء وخبر میں عموم نکرہ میں نزاع لفظی ہے، یہی بات حق ہے، اس لئے کہ جو عموم کے قائل ہیں وہ بھی یہ مراد نہیں لیتے کہ حکم ہر فرد کو شامل ہے کہ "اعط الدرهم فقیرا" کہنے پر ہر فقیر کو درہم دینا واجب ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ تم درہم دو جس فقیر کو بھی چاہو۔ اسی طرح "ان تذبحوا البقرة" میں ہر گائے کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ حکم یہ ہے کہ گائے ذبح کرو جو بھی تم چاہتے ہو۔ (بعد میں گائے کے ساتھ شرائط تو ان کے سوالات کے بعد لگائی گئیں) اسی طرح "فتحریر رقبة" میں ہر گردن (ہر غلام) آزاد کرنے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ مراد یہ ہے کہ غلام آزاد کرو جو چاہو۔

حاصل کلام: اگر مذکورہ مثالوں کی طرح میں جو نکرہ مذکور ہے اس کا نام عام رکھا جائے تو وہ عام ہوگا ورنہ نہیں۔ مثلاً "من دخل هذا الحصن فله کذا" کا عام ہونا اسی قبیلہ سے ہے، اور اگر عموم استغراق کا اعتبار کیا جائے تو نکرہ میں یہ احتمال بھی ہے، ورنہ کوئی جہت عموم نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فاذا اعیدت نکرة لما انجر الکلام الی ذکر النکرة وافادتها العموم والخصوص اردته بما

تاکید.(التنقیح والتوضیح)

جب نکرہ کو نکرہ ہی لوٹایا جائے تو وہ پہلے کا غیرہ ہوگا اور جب نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے تو وہ پہلے کا عین ہوگا، کیونکہ اصل لام میں عہد ہے یعنی جب نکرہ پر الف لام داخل کر کے اسے معرفہ بنایا تو اصل لام کو عہد کا سمجھتے ہوئے پہلے کا عین ہوگا۔ معرفہ کو لوٹانے میں بھی اسی طرح دو وجہ ہیں لیکن نکرہ کے بالعکس ہیں، یعنی معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی غیر اوّل ہوگا، اور اگر معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی اول کا عین ہوگا، تو معتبر تنکیر وتعریف میں ثانی ہی ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالی کے ارشاد گرامی "فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا " کی تفسیر میں فرمایا کہ ہرگز ایک عسر دو یسر پر غالب نہیں آئے گا۔ یعنی العسر معرفہ کو پھر العسر معرفہ ہی لوٹایا اس لئے دوسرا پہلے کا عین ہے یعنی ایک ہی عسر ہے۔ اور "یسرا" کو پھر "یسرا" نکرہ لوٹایا تو دوسرا پہلے کا غیر ہے، اس لئے دو یسر مراد

اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول أما مع كيفيته من التنكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف وهو اللام أو الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس، وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة أو معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الأصل في اللام أو الاضافة وذكر في الكشاف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاوّل والا فعينه لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي [صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا] مع القطع بأن الثاني عين الأول.

پہلے بیان کیا گیا نکرہ اور اس کا فائدہ دینا عموم اور خصوص کا، اب اس کے پیچھے مشہور مسئلہ ذکر کیا کہ نکرہ کو جب نکرہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوگا، اور معرفہ میں مسئلہ بالعکس ہے، کلام اس میں ہے کہ جب لفظ اول کو لوٹایا جائے تو یا اسے بمع اس کی کیفیت تنکر وتعریف کے لوٹایا جائے گا یا اس کے بغیر۔" اور اس وقت تعریف کا طریقہ ہوگا لام یا اضافت" تا کہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانا اور نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹانا صحیح ہو سکے۔

ہیں۔

مصنف نے اپنا مختار بیان کیا کہ اصح یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے کی تاکید ہے، اس میں وہ ضابطہ جاری نہیں۔لیکن راقم کا اپنا مشاہدہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے ارشاد کو ہی اصح قرار دیتا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ مذکور پہلے یا نکرہ ہوگا یا معرفہ، اور دونوں تقدیروں پر لوٹایا جائے گا نکرہ یا معرفہ، کل چار قسمیں ہیں (مصنف کے کلام کو زیادہ واضح طور پر بیان کردیا گیا ہے)۔

ان چار صورتوں کا حکم یہ ہے کہ ثانی کو دیکھیں اگر نکرہ ہو تو وہ اول کے مغایر ہوگا خواہ اول نکرہ ہو یا معرفہ اگر مغایرت متصور نہ ہوتی تو مناسب تھا کہ اسے معرفہ کر کے لوٹایا جاتا، کیونکہ معہود وہی ہوتا جو پہلے ذکر ہے اور اگر ثانی معرفہ ہے خواہ اول نکرہ ہو یا معرفہ تو ثانی عین اول ہوگا معہود پر محمول کرتے ہوئے۔ جو لام تعریف یا تعریف بالاضافۃ میں وہ اصل ہے۔

کشاف میں ذکر کیا گیا ہے اگر نکرہ کو نکرہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی مغایر ہوگا اول ہو، ورنہ عین ہوگا یعنی نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا کیونکہ معرفہ جنس کو بالاستغراق شامل ہوتا ہے۔ اور نکرہ بعض کو شامل ہوتا ہے، تو نکرہ کل میں داخل ہوگا خواہ مقدم ہو یا مؤخر، معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانے کو مثال صاحب حماسہ کا شعر دیکھئے۔

صفحنا عن بنی ذهل وقلنا القوم اخوان   عسی الایام ان یرجعن قوما کالذی کانوا

ہم نے اعراض کیا بنی ذہل سے (قتل کرنے سے) اور ہم نے کہا یہ قوم ہمارے بھائی ہیں، عنقریب دن قوم پر لوٹیں گے کہ وہ پہلے کی طرح ہو جائیں گے۔

اس شعر میں یقینی بات ہے کہ قوم ثانی سے مراد قوم اول ہی ہے۔ (معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا گیا ہے)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وفی نظر اما اوّلا فلأن التعريف لايلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لايلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلأن معنى كون الثانی عين الأول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلک، واما ثالثا فلأن اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانی للأول كثير فی الكلام قال الله تعالى "ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه" وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو، وقال ورفع بعضكم فوق

بعض درجات، الی غیر ذلک. (التلویح)

اس میں چند وجوہ سے نظر ہے۔

۱۔ پہلی وجہ نظر یہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری نہیں کہ وہ استغراق کیلئے ہی ہو بلکہ تعریف عہد اصل ہے معہود کے مقدم ہوتے وقت تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نکرہ اس کا عین ہو۔

۲۔ دوسری وجہ نظر یہ ہے کہ ثانی کے عین اول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو مراد اول کی ہے وہی ثانی کی ہے اور جزء کو کل سے اس طرح کی نسبت نہیں، تم نے نکرہ کو تعریف استغراق کا جزء بنا کر عین کہا ہے یہ درست نہیں۔

۳۔ تیسری وجہ نظر یہ ہے کہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانے میں کثیر جگہ مغایرت ثابت ہے، ارشاد باری تعالیٰ "ثم آتینا موسی الکتاب (الی قوله) وهذا کتاب انزلناه" پہلے معرفہ الکتاب سے مراد تورات ہے اور دوسرے نکرہ کتاب سے مراد قرآن پاک ہے۔ اسی طرح "اهبطوا بعضکم لبعض" معرفہ اور نکرہ میں مغایرت ہے، اسی طرح "ورفع بعضکم فوق بعض درجات" میں معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا گیا ہے لیکن ان میں مغایرت ہے۔

علامہ تفتازانی تنبیہ سے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

واعلم ان المراد ان هذا هو الأصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله، وقالوا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية، الله الذى خلقكم من ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب، ومنه باب التوكيد اللفظى، وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا، وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب، وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد، ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة.

تم جان لو یعنی اس پر متنبہ ہو جاؤ مصنف نے جو ضابطہ بیان کیا ہے وہی عند الاطلاق اصل ہے جبکہ مقام اس کے خلاف قرائن سے خالی ہو، ورنہ کبھی نکرہ کو نکرہ لوٹایا گیا حالانکہ ان میں عینیت ہے، مغایرت نہیں۔ اسی طرح دوسری آیہ میں آیہ نکرہ سے ہی لوٹایا گیا ہے لیکن ان میں مغایرت نہیں، تیسری آیہ ضعف قوۃ کو نکرہ سے ہی لوٹایا گیا ہے لیکن مغایرت

نہیں کیونکہ ضعف سے مراد قوت شباب کا نہ پایا جانا ہے اور قوۃ سے مراد قوت شباب ہے۔اسی سے تاکید لفظی بھی ہے یعنی لوٹانا تاکید کیلئے ہوتا ہے اس میں بھی عدم مغایرت ہوتی ہے۔

کبھی نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جاتا ہے لیکن ان میں مغایرت ہوتی ہے جیسے آیہ میں پہلے کتاب نکرہ ہے اور پھر الکتاب معرفہ ہے لیکن ان میں مغایرت پائی گئی ہے۔اور کبھی معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جاتا ہے لیکن ان میں مغایرت ہوتی ہے جیسے ''ھوالذی'' آیہ من الکتاب معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا گیا ہے ان میں مغایرت ہے۔اور کبھی معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جاتا ہے ان میں مغایرت نہیں ہوتی جیسے ''الحکم' معرفہ اور ''الہ'' نکرہ میں مغایرت نہیں۔

اس قسم کی مثالیں کلام میں کثیر ہیں جیسے کہا جاتا ہے ''ھذا العلم علم کذا و کذا ''العلم معرفہ کے بعد علم نکرہ ہے لیکن مغایرت نہیں۔اسی طرح کہا جاتا ہے ''دخلت الدار فرأیت دارا کذا و کذا ''اس میں الدار معرفہ کو'' دارا'' نکرہ کر کے لوٹایا گیا ہے لیکن ان میں مغایرت نہیں۔

حماسہ کا شعر جو پہلے بیان ہوا اس میں بھی القوم معرفہ کے بعد ''قوما'' نکرہ ہے لیکن مغایرت نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الأعادة معرفة والأعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاوّل وان اعيدت نكرة كان غيره، ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم.(التلويح)

مصنف نے تنقیح میں ذکر کیا ''**والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين** ''معرفہ کو جب لوٹایا جائے تو اسی طرح دونوں وجہ میں،اس کا مطلب یہ ہے کہ معرفہ نکرہ کی طرح ہے اعادہ کی دونوں حالتوں میں (۱) معرفہ کو معرفہ ہی لوٹانا (۲) معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانا،وجہ شبہ صرف اعادہ کی دو وجوہ ہیں۔حکم علیحدہ ہے وہ یہ ہے کہ اگر معرفہ کو معرفہ ہی لوٹائیں تو ثانی عین اول ہوگا،اور اگر معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹائیں تو ثانی اول کا غیر ہوگا۔

جبکہ متن کی عبارت اس کے عکس کا احتمال رکھتی تھی کہ مصنف نے معرفہ کو دونوں اعادہ کی حالتوں کو نکرہ کی حالتوں کے حکم سے بھی تشبیہ دی،مصنف کی عبارت میں جب یہ وہم کیا جانے لگا کہ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جائے تو وہ نکرہ کی طرح اول کا غیر ہوگا اور جب معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو نکرہ کی طرح ثانی عین اول ہوگا۔اس

وہم کے احتمال کو دور کرنے کیلئے مصنف نے خود ہی توضیح میں اس کی شرح لکھ کر مسئلہ کی وضاحت کردی۔علامہ تفتازانی کہتے ہیں جسے میں نے بھی ذکر کردیا ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس و ابن مسعود رضى الله عنهم وروى عن النبى عليه الصلوة والسلام أنه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثانى مغاير للاوّل فى النكرة بخلاف المعرفة، فتنكير يسرا للتفخيم أو للأفراد وتعريف العسر للعهدى اى العسر الذى انتم عليه أو الجنس اى الذى يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاوّل بخلاف العسر، وقال فخر الاسلام فيه نظر و وجهه بأن الجملة الثانية ههنا تاكيد للأولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لأنها تكرير صريح لها فلايدل على تعدد اليسر كما لايدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فأشار اليه المصنف بقوله والأصح ان هذا تاكيد.(التلويح)

"لن يغلب عسر يسرين "ہرگز ایک عسر دو یسر پر غالب نہیں آئے گا، یہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے منقول ہے،اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ایک دن اپنے صحابہ کی طرف (گھر) سے نکلے اس حال میں کہ آپ خوشی سے مسکرا رہے تھے اور فرمارہے تھے، ہرگز ایک مشکل دو آسانیوں پر غالب نہیں آتی۔یہ ارشاد اس پر دلالت کررہا ہے کہ بیشک ثانی مغایر ہوتا ہے اول کے نکرہ میں، بخلاف معرفہ کے یعنی معرفہ میں ثانی اول کا عین ہوتا ہے۔

"یسرا" کی تنکیر یا تفخیم شان کیلئے ہے یا افراد کیلئے،اور "العسر" کی تعریف یا عہد کیلئے ہے یعنی وہ عسر جس پر تم ہو، یا تعریف جنس کیلئے ہے یعنی وہ عسر جسے ہر ایک پہچانتا ہے،تو "یسر" ثانی اول کے مغایر ہے بخلاف العسر کے وہ اول کا عین ہے۔یہی مطلب ہے کہ "فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا" سے سمجھ آیا کہ ایک عسر دو یسر پر غالب نہیں آسکتا۔

فخر الاسلام نے کہا اس میں نظر ہے،اس کی وجہ سے بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ جملہ ثانیہ تاکید ہے جملہ اولی کی، تاکید کا مطلب یہ ہے کہ نفس میں پختہ کرنا اور دل میں جگہ دینا مراد ہے،اسلئے کہ یہ صریح تکرار ہے جو تعدد یسر پر دلالت نہیں کرتا جیسے "ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا "میں تاکید ہے اس میں دو کتابوں پر دلالت نہیں بلکہ زید کے

مصنف فرماتے ہیں:

وان اقر بألف مقيد بصک مرتين يجب الف وان أقر به منكرا يجب الفان عنده اى عند أبى حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بألف مقيد بصک ثم أقر فى مجلس آخر بألف منكر لا رواية لهذا وينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله. (التنقيح والتوضيح)

اگر ایک ہزار کا اقرار کیا "جو ایک دستاویز، رسید میں لکھا گیا ہے" دومرتبہ تو ہزار درہم لازم ہیں۔ یہ معرفہ کو معرفہ کر کے

پاس ایک کتاب کو ہی تاکید اذکر کیا گیا۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے اپنے قول "والأصح ان هذا تاكيد"۔

راقم کے نزدیک جب روایات ضابطہ پر دلالت کر رہی ہیں تو علامہ تفتازانی نے جو پہلے متنبہ کیا ہے اسی کے مطابق کہا جائے کہ کبھی قرینہ پایا جائے تو ضابطہ کے خلاف تاکید پائی جاتی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وان اقر بألف يعنى لو أراد صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين أو اكثر بألف فى ذلک الصک فالواجب الف واحد اتفاقا لأن الثانى هو الأول لكونه معترفا بالمال الثابت فى الصک فان لم يقيد بالصک بل أقر بحضرة شاهدين بألف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بألف من غير بيان للسبب فعند أبى حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للأوّلين فى رواية، وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل ألف صكا واشهد على كل صک شاهدين وعندهما لم يلزمه الا ألف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لأن للمجالس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد، وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لأنه لو أقر بألف عند

لوٹایا گیا ہے۔اور اگر نکرہ کا اقرار کرے دو مرتبہ تو دو ہزار درہم لازم آئیں گے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، مگر یہ کہ مجلس متحد ہو تو ایک ہزار ہی لازم رہیں گے۔ یہاں عقلی احتمال چار ہیں۔

۱۔ نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے جیسے "کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول"

۲۔ نکرہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے جیسے "فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا"

۳۔ معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے اس کی مثال بھی آیہ مذکورہ ہے۔

۴۔ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے اس کی مثال اصول فخر الاسلام میں مذکور نہیں، ورنہ مثالیں تو بہت ہیں۔ "الحکم الله واحد، نبیکم نبی خیر الانبیاء، بلدتکم بلدة شریفة"

مصنف نے معرفہ کو نکرہ کی طرف لوٹانے کی مثال یہ دی ہے کہ جب اقرار کرے ایک ہزار کا جو دستاویز، رسید سے مقید ہو (یہ معرفہ ہے) پھر ایک ہزار منکر کا اقرار کرے یعنی رسید وغیرہ سے مقید نہ ہو اس کا حکم کیا ہے؟ صریح روایت تو نہیں لیکن لائق یہ ہی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار لازم آنے چاہیں کیونکہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانے میں

شاهد وبألف عند شاهد آخر أو بألف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بألف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بألف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لأن النكرة اعيدت معرفة والأخرى ان يقر بألف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بألف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيها أنه يجب ان يكون اللازم عند أبي حنيفة رحمه الله ألفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للأول. (التلويح)

☆ اگر ایک شخص دستاویز گواہوں پر پیش کرے اور ان کے سامنے دو مرتبہ یا زیادہ مرتبہ اقرار کرے کہ اس دستاویز میں جو ایک ہزار لکھا ہوا وہ میں نے فلاں شخص کو قرض دیا تو ایک ہی ہزار لازم آئے گا اس لئے کہ دستاویز سے مقید معرفہ کے حکم میں ہے، معرفہ کو معرفہ لوٹانا عین اول ہوتا ہے۔

☆ اگر دستاویز سے مقید نہ کرے بلکہ دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے پھر دوسری مجلس میں دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے ان کا کوئی سبب بیان نہ کرے تو یہ حکم نکرہ میں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار لازم آئیں گے بشرطیکہ دوسرے گواہ پہلے گواہوں کے مغایر ہوں یعنی دونوں اقراروں کے گواہ علیحدہ علیحدہ

مغایرت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها ای وهی نکرۃ تعم بالصفة فان قال ایّ عبیدی ضربک فهو حر فضربوہ عتقوا وان قال ایّ عبیدی ضربه لایعتق الا واحدا، قالوا لأن فی الأول وصفه بالضرب فصار عاما به

ہوں، لیکن ایک روایت دونوں اقراروں کے گواہوں میں مغایرت ضروری نہیں۔اس صورت کی دارومداراس پر ہے کہ ثانی اول کا غیر ہے، ہر دستاویز پرایک ہزار کا اقرار ہے اور دونوں اقراروں پر دو گواہ ہیں۔(علیحدہ علیحدہ گواہ یا ایک ہی دوروایات بیان کی جاچکی ہیں)

صاحبین کے نزدیک ایک ہزار ہی لازم آئے گا کیونکہ تکرار حق کی تاکید کیلئے ہے تاکہ گواہوں کی زیادتی ہو۔اگر مجلس متحد ہوتو بالاتفاق ایک ہزار لازم آئے گا، یہ علامہ کرخی کی تخریج کے مطابق ہے کہ مجالس کو کلمات متفرقہ کے جمع کرنے کی تاثیر ہے، اور مجالس کا اتحاد متفرق کلمات کو کلام واحد کے حکم میں کر دیتا ہے۔دونوں اقراروں کو ہم نے دو گواہوں کے سامنے ہونے سے مقید کیا ہے اسلئے کہ اگر ایک ہزار کا اقرار ایک گواہ کے سامنے کرے اور ایک ہزار کا دوسرے گواہ کے سامنے، یا ایک ہزار کا اقرار دو گواہوں کے سامنے کرے اور ایک ہزار کا اقرار قاضی کے سامنے کرے تو بالاتفاق ایک ہزار ہی لازم آئے گا، محیط میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔

یہاں دو صورتیں باقی ہیں: (۱) ایک یہ کہ دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار نکرہ یعنی دستاویز سے غیر مقید کا اقرار کرے پھر اور مجلس میں دو گواہوں کے سامنے دستاویز سے مقید ایک ہزار کا اقرار کرے تو لائق یہی ہے کہ ایک ہزار ہی لازم آرہے کیونکہ نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹانے سے ثانی عین اول ہوتا ہے۔

(۲) دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے جو دستاویز سے مقید ہو، یعنی معرفہ کے درجہ میں پھر دوسری مجلس میں دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے جو دستاویز سے مقید نہ ہو یعنی نکرہ کے درجہ میں ہو تو مصنف کی تخریج کے مطابق اس صورت میں مناسب یہی ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کہ دو ہزار لازم ہوں کیونکہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وهناک فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ایّا لو احد منکر ففی الصورۃ الأولی ان لم

وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحولأن في الأول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية، وهنا فرق آخروهوان ايا لايتناول الا الواحد المنكرففي الأول اى في قوله اى عبيدى ضربك فهوحر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظرعن الغيرفيعتق كل واحد باعتبارأنه منفرد فحينئذ لاتبطل الوحدة ولولم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام بالكلية وفي الثاني وهوقوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخيرفيه الفاعل اذ هناك يمكن التخييرمن الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحوايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظيرالاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غيران يكون له فاعل معين يمكن منه التخييرفيدل على العموم ونحو كل ايّ خبزتريد هذا نظيرالثاني فان التخييرمن الفاعل المخاطب ممكن هنا فلايتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخيرفيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخييرفي العرف.(التنقيح والتوضيح)

نکرہ صفت عامہ سے متصف ہوتو اس میں عموم ہوتا ہے ان میں سے ''ایّ'' بھی ہے۔ اگر کوئی کہے ''ایّ عبیدی ضربک فھو حر'' (میرے غلاموں میں سے جو تجھے مارے وہ آزاد ہے) اگر سب غلاموں نے اسے مارا تو سب

يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلامرجح اذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظرعن الغيرفهوبهذا الاعتبارواحد منفرد عن الغيروفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيارالمخاطب ضربه لأن الكلام لتخييرالمخاطب في تعيينه فيحصل الأولوية ويثبت الواحد من غيرعموم وظاهرانه لامعنى لتخييرالفاعل في الصورة الأولى لأنه انما يعقل في متعدد ولاتعدد في المفعول.(التلويح)

مصنف نے کہا ہے یہاں ایک اور فرق ہے، وہ فرق بیان کرنے میں مصنف متفرد ہیں، مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بیشک ''ایّ'' واحد منکر کیلئے آتا ہے، پہلی صورت میں اگر ایک بھی آزاد نہ ہو تو کلام کا کلی طور پر باطل ہونا لازم آئے گا، اگر کسی ایک کے آزاد ہونے اور کسی ایک کے آزاد نہ ہونے کا قول کیا جائے تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی جب کہ

آزاد ہو جائیں گے، اور اگر اس نے کہا ''ایّ عبیدی ضربتہ فھو حر'' (میرے غلاموں میں سے جسے تو مارے وہ آزاد ہے) تو یہاں صرف ایک غلام آزاد ہوگا خواہ وہ سب کو مارے۔

علماء اصولیین نے فرق یہ بیان کیا ہے کہ پہلی صورت میں ''ای'' کا وصف ہے ضرب، اس لئے وہ عام ہے اور دوسری صورت وصف اس سے منقطع ہے۔

مصنف نے اس فرق کو ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ فرق علم نحو سے مشکل ہے کیونکہ اول میں اس کا وصف ضاربیت ہے اور دوسرے میں وصف مضروبیت ہے۔ یہاں ایک اور فرق ہے وہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں ''ای عبیدی ضربک فھوحر'' میں ای صرف ایک نکرہ کو شامل ہے جب ایک نکرہ کے مارنے سے عتق معلق ہے قطع نظر کہ کسی اور نے مارا ہے یا نہیں تو ہر ایک مارنے والا آزاد ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ منفرد ہے تو اس وقت وحدت باطل نہیں ہوگی۔ اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو تو بعض کو بعض سے جب اُولی بھی نہیں کر سکتے تو کلام کلی طور پر باطل ہو جائے گی۔ اسلئے کلام کو ابطال سے بچانے کیلئے ضروری ہے کہ ہر ایک کی وحدت کا لحاظ کرتے ہوئے ہر ایک کے آزاد ہونے کا حکم دیا جائے۔

بعض کو اُولویۃ حاصل نہیں تو کل آزاد ہو جائیں، وحدت بھی باقی رہے گی اس لحاظ پر کہ عتق ہر ایک کا معلق ہے اس کی ضرب سے قطع نظر غیر کے (کہ کسی اور نے بھی مارا ہے) اس اعتبار سے ہر ایک ان میں سے غیر سے منفرد رہے گا۔

اور دوسری صورت میں ایک متعین ہے مخاطب جس نے مارا ہے اسے ایک کے تعین کا اختیار ہے، مخاطب کو جو تعین کا اختیار دیا گیا ہے تو اس سے اولویۃ حاصل ہوگئی تو ایک ثابت ہوگا بغیر عموم کے اور ظاہر بات یہ ہے کہ پہلی صورت میں فاعل کی تخییر کا کوئی مقصد نہیں کیونکہ وہ تو متعدد ہیں، لیکن دوسری صورت فاعل اور مفعول کی تعیین کا اختیار دیا گیا ہے اور مفعول میں تعدد نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها ايّ وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لايتكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا اللغت النحوى لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أوشرطا وقد صرحوا في

دوسری صورت یعنی "ای عبیدی ضربه "ایک مضروب کا عتق ثابت ہوگا، اگر اس نے سب کو مارا ہو تو اس مارنے والے کو اختیار دے دیا جائے گا، جسے وہ کہے وہی آزاد ہوگا لیکن پہلی صورت میں یہ ممکن نہیں، وجہ فرق بیان کردی گئی۔

پہلی صورت کی مثال :"ایما اھاب دبغ فقد طھر "جو چمڑا بھی دباغت دیا جائے تحقیق وہ پاک ہے۔ یہاں طہارت متعلق ہے دباغت سے بغیر فاعل کے معین کے، جب فاعل معین نہیں تو فاعل کو تخییر دینا بھی ممکن نہیں، اس لئے اس میں عموم ہے، جس چمڑے کو بھی دباغت دی گئی وہ پاک ہوگا۔

دوسری صورت کی مثال :"کل ایّ خبز ترید "تو کھا جو روٹی تو چاہتا ہے۔ یہاں فاعل کو اختیار دینا ممکن ہے کیونکہ ہر ایک روٹی کھانا ممکن نہیں بلکہ ایک روٹی کا کھانا اس نے مراد لیا ہے، اسلئے مخاطب کو اختیار ہوگا جو روٹی چاہے کھالے، یہ اختیار عرف سے حاصل ہے۔

قوله لیبلوکم ایکم احسن عملا انها نکرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلک مع انه لاخفاء فی انها مبتدأ واحسن عملا خبره والأظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بین اعتق عبدا من عبیدی دخل الدار واعتق ای عبیدی دخل الدار والاستدلال علی خصوصها بعود الضمیر المفرد الیه مثل ایّ الرجال أتاک وبصحة الجواب بالواحد مثل زید أو عمرو وضعیف لجریان ذلک فی کثیر من کلمات العموم مثل من وما وغیرهما. (التلویح)

مصنف نے نکرہ کا صفت عامہ سے متصف ہونا جو ذکر کیا ہے، ان میں "ای" کے ذکر سے یہ مراد لیا ہے کہ بیشک باعتبار اصل وضع خصوص اور ایک فرد کے قصد کیلئے ہے جس طرح باقی نکرات ہیں، البتہ عموم صفت سے متصف ہونے پر عام ہو جاتا ہے، جیسے پہلے گزر چکا ہے کہ "لایکلم الا رجلا عالما "میں عموم ہے، "ای" جب نکرہ کی طرف مضاف ہو تو اس کا نکرہ ہونا واضح ہے، لیکن جب معرفہ کی طرف مضاف ہو تو اس کا معنی ہوگا کہ یہ واحد مبہم کیلئے ہے جو صلاحیت رکھتا ہے ہر ایک کیلئے آحاد میں سے علی سبیل البدل، اگرچہ لفظ کے لحاظ پر معرفہ ہی ہوگا۔ "ای" کے وصف کا جو ذکر کیا ہے اس سے وصف معنوی مراد ہے نحوی لغت مراد نہیں اسلئے کہ اس بعد کبھی خبر ہوگی یا صلہ ہوگا یا شرط۔

تحقیق اہل علم نے تصریح کی ہے، رب تعالی کے ارشاد "لیبلوکم ایکم احسن عمل ا" میں "ای" نکرہ ہے معنوی طور پر حسن عمل سے متصف ہے وہ عام ہے اسلئے "ای" میں بھی عموم ہے باوجود اس کے کہ "ایکم" مبتدا ہے اور "احسن عملا" خبر ہے۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ "ای" میں باعتبار وضع کے عموم ہے، ظاہر فرق پایا گیا ہے۔

''اعتق عبدا من عبیدی دخل الدار ''اس میں کسی ایک غلام کوآزادکرنے کی اجازت ہے،اور''اعتق ای عبیدی دخل الدار ''میں عموم مراد ہے۔

''ای'' کے خصوص پراستدلال یا مفرد کی ضمیراس کی طرف لوٹنے سے ہوتا ہے جیسے''ای الرجال اتاک'' یا واحد کے جواب سے، جیسے''ای الرجال'' کے جواب میں زید یا عمروذکرکیا جائے۔ یہ استدلال ضعیف (قلیل الوقوع) ہے کثیرکلمات عموم میں جاری ہونے کی وجہ سے جیسے من، ماوغیرہ۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فان قال ای عبیدی ضربک فهو حر فضربوه جمیعا معا أوعلی الترتیب عتقوا جمیعا فان قال ایّ عبیدی ضربک فهو حر فضربوه جمیعا معا أوعلی الترتیب عتقوا جمیعا فان قال ای عبیدی ضربته فهو حر فضربهم جمیعا لایعتق الا واحد منهم وهو الأول ان ضربهم علی الترتیب لعدم المزاحم والا فالخیارالی المولی لأن نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فی الأول بالضرب وهو عام وفی الثانی قطع عن الوصف لأن الضرب انما اضیف الی المخاطب لا الی النکرة التی تناولها ایّ وانما لم یعتقوا جمیعا ولاواحد منهم فیما اذا قال ایکم حمل هذه الخشبة فهو حروالخشبة مما یطیق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بکمالها ولم یحملها واحد منهم حتی لو حملوها علی التعاقب یعتق الکل وأما اذا کانت الخشبة مما لایطیق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جمیعا لأن المقصود هنا صیرورة الخشبة محمولة الی موضع حاجته وهذا یحصل بمطلق فعل الحمل من کل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولی فان المقصود معرفة جلادتهم وذلک انما یحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لابمطلق الحمل لکن ینبغی ان یعتق الکل اذا حملوها علی التعاقب کما فی ایّ عبیدی ضربک.(التلویح)

اگرکسی نے کہامیرے غلاموں میں سے جس نے تمہیں مارا وہ آزاد ہے تواس کوسب نے معامارایاعلی الترتیب تووہ سب آزادہوجائیں گے،اوراگر یہ کہامیرے غلاموں میں سے جس کوتونے مارا وہ آزاد ہے تواس نے سب کومارا توان میں صرف ایک ہی آزادہوگا،اگراس نے سب کوترتیب سے مارا توسب سے پہلا آزادہوگا کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ورنہ مولی کواختیارہوگا کیونکہ عتق اسی کی طرف سے نازل ہوا ہے۔

وجہ فرق یہ ہے کہ اول میں وصف ضرب سے عام ہے، اور ثانی صف سے قطع ہے کیونکہ ضرب کی جب اضافت مخاطب کی طرف ہو تو نکرہ کی طرف نہ ہو جیسے "ای" شامل ہے تو سب آزاد نہیں ہوں گے اور نہ ہی ایک ان میں سے، اس میں جب اس نے کہا "تم میں سے جو یہ لکڑی اٹھائے وہ آزاد ہے" اور لکڑی وہ ہے جس کو ایک شخص اٹھا سکتا ہے، تو ان سب نے مل کر اس لکڑی کو اٹھالیا (تو نہ ایک آزاد ہوگا نہ سب) اسلئے کہ شرط یہ تھی کہ لکڑی کو اٹھانے میں کمال ہو، یہ اسی وقت تھا کہ ایک اٹھاتا، ہاں اگر سب نے آگے پیچھے اٹھایا تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مقصد لکڑی کو مقام حاجت کی طرف اٹھانا ہے یہ مطلق اٹھانے کے عمل سے حاصل ہو گیا اگرچہ سب نے آگے پیچھے اٹھایا ہے۔

فرق یہ ہے کہ اگر ایک شخص کی بہادری دیکھنے کیلئے کہا تھا کہ تم میں سے جو یہ لکڑی اٹھائے تو سب کے اٹھانے سے نہ ایک نہ سب آزاد ہوں گے۔ اگر لکڑی کو مقام حاجت تک پہنچانے کیلئے تھا جو بھی یہ لکڑی وہاں پہنچائے گا وہ آزاد ہے تو آگے پیچھے اٹھا کر لے جانے والے سب آزاد ہوں گے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه اريد بالوصف اللغت النحوى فلالغت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة أوشرط لأن ايا هنا موصولة أوشرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لأنها كما وصفت فى الأولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بأن الأول وصف والثانى تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لااقربكما الا يوما اقربكما، فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشاف بان الضرب قائم بالضارب فلايقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوزان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلايظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم. (التلويح)

مصنف نے جو بیان کیا ہے کہ نحو کی جہت سے فرق مشکل ہے، مطلب یہ ہے کہ لغت نحوی دونوں صورتوں میں مشکل ہے کیونکہ نحویوں کا اتفاق ہے کہ اس مقام میں "ای" موصولہ ہے، یا شرطیہ ہے تو وصف یا صلہ ہوگا یا شرط ہوگا۔

اگر وصف معنوی لیں تو دونوں صورتوں میں متصف ہوگا، پہلی صورت وصف ضاربیہ سے متصف ہے اور دوسری صورت میں وصف مضروبیت سے۔

یہ قول کہ اول میں وصف ہے ثانی میں قطع وصف ہے یہ تحکم ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ جب کوئی کہے "واللہ لااقربکما الا یوما اقربکما فیہ" میں "یوما" عام ہے عموم وصف سے متصف ہے باوجود اس کے مسند ہے ضمیر متکلم کی طرف۔ صاحب کشاف نے جواب یہ دیا ہے کہ ضرب قائم ہے ضارب سے، مضروب سے قائم نہیں، اسلئے کہ ایک وصف کا قیام دو مخصوں سے منع ہے بخلاف زمان کے کہ فعل اس کے ساتھ حقیقت میں متصل ہوتا ہے۔ اس لئے جائز ہے کہ یوم عام ہوا سی وجہ سے۔ اور وجہ یہ ہے کہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے، ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا اور ضرورت کے مطابق ہی مقدر ہوتا ہے بخلاف مفعول فیہ کے اس لئے کہ اس میں تصریح کی گئی ہے کہ فعل اور زمان میں تلازم ہے، اسلئے "یوما" صفت عامہ سے متصف ہوسکتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وفیہ نظر أما اوّلا فلأن الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبارهو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبارهو وصف له ولاامتناع فی قيام الاضافيات بالمضافين، وأما ثانيا فلأن الفعل المتعدی يحتاج الی المفعول به فی التعقل والوجود جميعا والی المفعول فيه فی الوجود فقط فاتصاله بالأول اشد واثرالمفعول به ههنا انما هوفی ربط الصفة بالموصوف لا فی التعميم وكونه ضروريا لاينافی الربط ولوسلم فالفاعل ايضا ضروری فينبغی ان لايظهراثره فی التعميم وكونه غيرفضلة لاينافی الضرورة بل يؤكدها. (التلويح)

اس میں نظر ہے۔ (۱) ایک وجہ نظر یہ ہے کہ ضرب صفہ اضافیہ ہے اس کا تعلق فاعل سے، اس اعتبار سے وہ اس کا وصف ہے، اور ضرب کا تعلق مفعول بہ سے بھی ہے اس اعتبار سے وہ اس کا وصف ہے، اضافیات کا قیام دو مضافوں (منسوبوں) سے منع نہیں۔

(۲) دوسری وجہ نظر یہ ہے کہ فعل متعدی مفعول کا محتاج ہوتا ہے تعقل و وجود میں جمیعا یعنی وجود خارجی اور وجود ذہنی میں فعل متعدی مفعول بہ کا محتاج ہوتا ہے، اور مفعول فیہ کا محتاج صرف وجود میں ہوتا ہے، اس کا اتصال اول سے اشد ہے اور مفعول بہ کا اثر یہاں صفت کا موصوف سے ربط میں ہے، تعمیم میں نہیں۔ اور اس کا ضروری ہونا ربط کے منافی نہیں اگر تسلیم کر ہی لیا جائے تو فاعل بھی ضروری ہے تو اس کا اثر بھی تعمیم میں ظاہر نہیں ہونا چاہئے اور فاعل کا غیر فضلہ ضرورۃ کے منافی نہیں بلکہ اس کی تاکید کرتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں یہ فرق بھی مشکل ہے:

وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلأن الصورة الثانية قد تكون بحيث لايتصور فيها التخيير مثل اىّ عبيدى وطئته دابتك أوعضه كلبك فهو حر، وأما ثانيا فلأن الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أوعلى الترتيب فحينئذ ينبغى ان لايعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أويعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الأولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية، واما ثالثا فلأنا لانسلم فى الصورة الأولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقرير لايلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لايصح ان يقال لولم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لأعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اىّ الرجال واىّ الرجلين وأما اذا أضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك أوالجمع مثل اىّ رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لأن الكلام فى اىّ عبيدى ضربك أوضربته. (التلويح)

یہ فرق بھی کئی وجوہ سے مشکل ہے۔ (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں کبھی فاعل کیلئے تخییر متصور نہیں، جیسے کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جس کو تمہارا دابّہ (یہ مراد گھوڑا ہے) پامال کردے وہ آزاد ہے، یا یہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے جسے تمہارا کتا کاٹ دے وہ آزاد ہے۔ پہلی مثال میں فاعل دابّہ ہے دوسری میں کلب ہے۔ ان کو اختیار دینا متصور نہیں ہوسکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام اس میں ہے کہ جب مخاطب کو بھی بعض کا اختیار باقی نہ رہے بلکہ اس نے جمیع کو معا مارا ہو (ایک ہی قطار میں ایک لمبے سوٹے سے سب کو اکٹھا مارا ہو) یا اس نے ترتیب سے سب کو مارا ہو تو اس صورت میں لائق یہ ہے کہ کوئی ایک بھی ان میں آزاد نہ ہو کہ شرط نہیں پائی گئی وہ بعض کا اختیار کرنا یا ہر ایک کو آزاد کرنا جیسے پہلی صورت میں ذکر کیا گیا بعینہ تو جائز ہے کہ اعتبار کیا جائے ہر ایک کو مضروبیہ میں منفرد جیسے ضاربیہ میں ہر ایک کو منفرد سمجھا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها مَنْ وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك، فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دارا أبي سفيان(رضي الله عنه) فهو آمن ، فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا، وفيمن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم پہلی صورت میں بعض کوعدم اولویہ نہیں مانتے جبکہ سب نے اسے اکٹھا مارا ہو، اس صورت میں جائز ہے کہ ایک مبہم آزاد ہو جائے اور اختیار مولی کو جیسے دوسری صورت میں اختیار فاعل کو حاصل ہے، اور ایسے ہی جیسے کہے "اعتقت واحدا من عبيدي"۔

اعتراض: اگر ہر ایک کا عتق بھی ثابت نہ ہو اور بعض بعض سے اولی نہ ہوں تو لازم آئے گا کلام کا کلی طور پر باطل ہونا۔

جواب: ہوسکتا ہے کلام ہی ایک کو آزاد کرنے کیلئے ہو اور تعیین کا اختیار مولی کو ہو۔

اعتراض: "ای" کی اضافت جب معرفہ کی طرف ہو تو اس وقت ایک مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے کہا جائے "ای الرجال، ای الرجلین" لیکن جب نکرہ کی طرف اضافت ہو تو اس وقت کبھی دو کیلئے ذکر ہوتا ہے جیسے "ای رجلين ضرباک" یا جمع کیلئے ہو جیسے "ای رجال ضربوک" مطلقا ایک کا ذکر کیسے صحیح ہے۔

جواب: یہاں مراد ہی معرفہ کی طرف اضافت ہے جو مصنف کی مثال سے واضح ہے۔ "ای عبيدي ضربک فهو حر، ای عبيدي ضربته فهو حر" دونوں مثالوں میں اضافت معرفہ کی طرف ہے۔

بیان کردہ بحث پر علامہ تفتازانی کی بحث دیکھتے چلیں:

قوله ومنها مَنْ ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والأوليان تعمان ذوی العقول لأن معنى من جاءني فله درهم ان جاء ني زيد وان جاء ني عمرو وهكذا الى جميع الأفراد ومعنى في الدار أ زيد في الدار أم عمرو الى غير ذلک فعدل في الصورتين الى لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الأخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوی العقول

"من" کے دو حال ہیں، ایک لفظی اور ایک معنوی، لفظی لحاظ پر "ینظر" مفرد ذکر کیا گیا ہے، اور معنوی حال کا اعتبار کرتے ہوئے "یستمعون" جمع کا صیغہ ذکر کیا۔(السید)

عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبى حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لأن من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولأنه متيقن اى البعض متيقن لأن من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفى المسئلة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض ميعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الأخير فى ايّ مما تفردت به.

وہ جو واحد، تثنیہ اور جمع کیلئے استعمال ہوتے ہیں ان میں سے ایک "مَن" ہے یہ کبھی خاص پر واقع ہوتا ہے اور کبھی عام پر، اور یہ ذوی العقول کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ خاص پر واقع ہونے کی مثال "ومنهم من يستمعون اليک ومنهم من ينظر اليک" بیشک اس سے مراد بعض مخصوص منافقین ہیں، اور عام کیلئے استعمال ہوگا جب شرط کیلئے ہو جیسے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد "جو شخص ابو سفیان کے گھر میں داخل ہو گیا وہ امان میں ہے"۔

وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليک ومنهم من ينظر اليک لجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لامحالة فجمع الضمير لايدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات. (التلويح)

الفاظ عموم میں سے "مَن" ہے یہ کبھی شرطیہ ہوتا ہے، کبھی استفہامیہ، کبھی موصولہ اور کبھی موصوفہ۔ پہلے دونوں یعنی شرطیہ اور استفہامیہ عام ہوتے ہیں ذوی العقول کیلئے، اسلئے کہ "من جاء فى فله درهم" کا معنی یہ ہے "جو بھی میرے پاس آئے اس کیلئے درہم ہے" یعنی زید آ جائے یا عمرو آ جائے، اسی طرح تمام افراد آ جائیں تو ان کیلئے درہم ہے۔

اور من استفہامیہ کی مثال "من فى الدار؟" اس میں بھی عموم ہے، گھر میں کون ہے؟ کیا زید ہے، یا عمرو ہے وغیرہ۔ دونوں صورتوں میں لفظ من کی طرف عدول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقصد مشکل تطویل اور محذور تفصیل کو منقطع کرنا ہے ایک ایک کر کے جمیع افراد کا ذکر مشکل ہے۔

فائدہ: "من" کبھی موصولہ ہوتا ہے، کبھی موصوفہ، کبھی شرطیہ، کبھی استفامیہ۔ موصولہ میں قصد تعریف ہوتا ہے، اور موصوفہ میں قصد تعریف نہیں ہوتا، اور شرطیہ میں ایک امر پر دوسرا امر مرتب ہوتا ہے مستقبل میں لیکن موصولہ اور موصوفہ میں یہ صورت نہیں پائی جاتی۔ اور من شرطیہ میں تکرار ہوتی ہے اور من موصولہ میں تعریف۔

من استفہامیہ مفرد ہوتا ہے مابعد سے مرکب نہیں ہوتا، سوال کیلئے آتا ہے، باقی تین قسم کے من مابعد کے ساتھ مرکب ہوکر ہی عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔ موصولہ اور موصوفہ میں کبھی عموم پایا جاتا ہے اور کبھی خصوص، لیکن شرطیہ میں عموم ہی ہوتا ہے۔

من موصولہ میں خصوص کی مثال "ومنھم من یستمعون الیک ومنھم من ینظر الیک" ان دونوں آیات میں مخصوص منافقین کا ذکر ہے کہ بعض آپ کی طرف کان لگاتے ہیں کیا آپ بہروں کو سنائیں گے اگرچہ وہ عقل نہیں رکھتے اور بعض آپ کی طرف دیکھتے ہیں کیا آپ اندھوں کو راہ دکھائیں جو دیکھتے نہیں۔

دوسرے دو یعنی من موصولہ اور موصوفہ کبھی ذوی العقول میں عموم وشمول کیلئے آتے ہیں اور کبھی خصوص اور بعض کے ارادہ کیلئے آتے ہیں جیسے اللہ تعالی کا ارشاد "منھم من یستمعون الیک، ومنھم من ینظر الیک" ایک صیغے میں جمع کی ضمیر اور دوسری میں مفرد کی "من" کے معنی اور لفظ کو دیکھتے ہوئے، اگرچہ بعض کیلئے خاص ہے مگر بعض متعدد ہیں یقینا تو جمع کی ضمیر عموم پر دلالت نہیں کرتی مگر جب وہ تمام افراد کو شامل ہو تو عموم میں کفایت کرے گی۔

مصنف کی بقیہ عبارت کا مطلب: اگر کوئی شخص کہے "من شاء من عبیدی عتقہ فھو حر" میرے غلاموں میں سے جو بھی اپنی آزادی چاہے وہ آزاد ہے، تو سب نے اپنی آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے، اور جب ایک شخص یہ کہے "من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے جسے تو آزاد کرنا چاہے اسے آزاد کردے، اگر اس نے سب کو آزاد کرنا چاہا تو سب کو آزاد کردے، یہ ہے صاحبین کا قول، ان کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ "مَن" عموم کیلئے ہے اور "مِن" بیان کیلئے ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ ایک کے سوا سب کو آزاد کرنا چاہے تو کر سکے گا اسلئے کہ کلمہ "مَن" عموم کیلئے اور "مِن" تبعیض کیلئے ہے۔ اسلئے کہ من تبعیضیہ جب داخل ہو ذی ابعاض پر تو بعض مراد ہوں گے کیونکہ بعض متیقن ہیں، من تبعیضیہ کی صورت میں بعض کا مراد ہونا یقینی اور واضح ہے لیکن من بیانیہ کی صورت میں بھی بعض کا مراد لینا یقینی ہے اور کل کا مراد لینا احتمالی ہے۔ اسلئے دوسری مثال میں عموم

اور تبعیض کی رعایت ضروری ہے۔
اسلئے مسئلہ میں رعایت یہ کی گئی کہ ہرایک کا عتق اس کی مشیت سے معلق ہے قطع نظر غیر کی مشیت کے اس لئے ہرایک قطع نظر غیر کے بعض ہے اسلئے ہرایک کی تبعیض کا لحاظ کرتے ہوئے ہرایک آزاد ہوجائے گا بخلاف دوسری مثال "من شئت" کے، اگر مخاطب کل کو آزاد کرنا چاہے تو اس کی کل کی مشیت مجتمع ہوگی تو "مِن" کی تبعیض باطل ہوجائے گی۔
مصنف کہتے ہیں یہ فرق اور "ای" کی بحث میں "وھنا فرق آخر" کے عنوان سے جو فرق میں نے بیان کیا، یہ دونوں فرق بیان کرنے میں میں متفرد ہوں۔

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله يعتقهم الا واحد هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لأن استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن، لقرينة قوله تعالى واستغفر لهن، وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون مِنْ للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى، ان في الأول قرينة دالة على ان مِنْ للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر. (التلويح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے "جسے تو آزاد کرنا چاہے تو اسے آزاد کردے" اس صورت میں وہ ایک کے سوا تمام کو آزاد کرسکتا ہے۔ایک سے مراد کون ہے؟ اگر وہ ترتیب سے آزاد کرے تو آخری آزاد نہیں ہوگا، اور اگر سب کو ایک مرتبہ ہی آزاد کرے تو ایک مبہم آزاد نہیں ہوگا، مولی کو اختیار ہوگا جسے چاہے اسے آزاد نہ ہونے دے۔
بعض حضرات نے ایک اور وجہ بیان کی ہے کہ عموم یہاں عموم صفت کی وجہ سے ہے، اور مشیت فاعل کی صفت ہے نہ کہ مفعول کی، اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مفعول کی صفت تو مفعول "عتقہ" ہے نہ کہ "من"۔لیکن علامہ تفتازانی کہتے ہیں، یہ

وجہ ضعیف ہے اس کا ضعف ظاہر ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم مَنْ وتبعيض مِنْ بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم، واما على تقرير الترتيب ففيه اشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد، ويمكن الجواب بأن تعلق المشية بكل على الانفراد أمرباطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بكل على الانفراد امرباطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظروهوان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل أوبدونه وحينئذ لانسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر. (التلويح)

ان دونوں مثالوں میں ایک اور فرق بیان کیا گیا ہے مصنف اس میں متفرد ہیں، اس کی تقریر یہ ہے کہ "مِن" تبعیض کا بھی احتمال رکھتا ہے اور بیان کا بھی، تبعیض متیقن اور ثابت ہے دونوں تقدیروں پر، یہ ظاہر بات ہے کہ بعض کا وجود کل کے ضمن میں ہے۔ اور کل مراد لینے میں احتمال ہے تو "من" کو تبعیض پر محمول کرنا قطعی اور یقینی پر عمل کرنا ہے اور محتمل ومشکوک کو چھوڑنا ہے۔

اور "من شاء من عبیدی" میں "مَن" کے عموم اور "مِن" کی تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے، کہ ہر ایک کو وہ آزاد کر دے جو بھی عتق کو چاہے، کیونکہ عتق کو ہر ایک کی مشیت سے معلق کیا گیا ہے قطع نظر غیر کے، اس لئے ہر غلام جو اپنا عتق چاہے وہ کل غلاموں کا بعض ہے۔

بخلاف "من شئت من عبیدی" کے اگر مخاطب اس میں تمام کو آزاد کرنا چاہے تو تبعیض کا معنی مکمل طور پر ساقط ہو جائے

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلام فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لأن المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاث وقد مر وجههما .(التنقيح)

ان الفاظ عامہ میں سے "ما" ہے، غیر عقلاء کیلئے آتا ہے، اور کبھی مجازی طور پر "من" کے معنی میں (یعنی ذوی العقول

گا، یہ اس میں تو ظاہر ہے کہ مخاطب جب کل کو ایک مرتبہ ہی آزاد کرنا چاہے تو اس نے بعض کو آزاد کرنا نہیں چاہا بلکہ کل کو آزاد کرنا چاہا ہے۔

اعتراض: لیکن مخاطب اگر ترتیب وار ایک ایک کر کے سب کو آزاد کرنا چاہے تو ہر غلام کو آزاد کرتے وقت اس کی مشیت کا تعلق بعض سے ہوگا تو سب آزاد ہو جانے چاہیں۔

جواب: مشیت کا تعلق ہر ایک سے باطنی امر ہے اس پر اطلاع نہیں پائی گئی، ظاہر یہی ہے کہ اگر وہ کل کو آزاد کرے گا تو اس کی مشیت بھی کل سے متعلق ہوگی، تو ضروری ہے بعض کا نکالنا یعنی ایک کو آزاد نہ کرنے کا حکم دینا ضروری ہے تاکہ تبعیض متحقق ہو سکے۔

یہاں نظر ہے اس لئے کہ اگر بعضیت سے مراد مطلق بعضیت ہو جو کلیت کی نفی کرے، وہ بعضیت مراد نہ ہو جو کل کے ضمن میں ہے یا نہیں تو بعضیت کا تحقق یقینی تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن راقم کے نزدیک "فیہ نظر" سے اعتراض ضعیف ہے کہ صریح قرینہ موجود ہے کہ "مَن" عموم پر دلالت کر رہا ہے اور "مِن" تبعیض پر تو وہی تبعیض مراد ہے جو کل کے ضمن میں ہے، اس تبعیض کا تحقق یقینی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها ما في غير العقلاء، هذا قول بعض ائمة اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا.(التلويح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ما عموم کیلئے غیر عقلاء میں استعمال ہوتا ہے، بعض ائمہ کا یہی قول ہے، اور اکثر حضرات

کیلئے) آتا ہے، عموم پر دلالت کرتا ہے، جیسے کوئی شخص لونڈی کو کہے جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، تو اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنے تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ "مافی بطنک" میں "ما" عموم پر دلالت کررہا ہے، اسلئے مراد یہ ہے تیرے پیٹ میں کل لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔

اور اگر کہے "طلقی نفسک من ثلاث ما شئت" تو اپنے اپنے آپ کو تین طلاقوں میں سے جو چاہے طلاق دے دے، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقوں سے کم دے سکتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں دے سکتی ہے، دونوں اقوال کی وجوہ دلائل بیان ہو چکی ہیں۔ (تلویح میں پھر آرہی ہیں)

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها کل وجمیع وهما محکمان فی عموم ما دخلا علیه بخلاف سائر ادوات العموم فان

اس طرف گئے ہیں کہ ما عقلاء میں بھی عموم کیلئے آتا ہے۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاقرؤا ما تیسر من القرآن" اگر اس میں "ما" عموم کیلئے ہو جیسے "ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة" میں "ما" عموم کیلئے ہے تو لازم آئے گا کہ نماز میں تمام قرآن پڑھے، حالانکہ بالاتفاق یہ قول درست نہیں۔

جواب: امر کی بناء تیسر (آسانی) پر ہے، جو صفت انفراد کو چاہتا ہے کہ جتنا آسان ہے وہ پڑھو، اگر مراد اجتماع ہو کہ تمام قرآن پڑھے تو وہ متعسر (مشکل) ہوگا، آسان نہیں ہوگا۔

قوله وقد مر وجههما اما وجه قول أبی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی فهو ان ما عام ومن للبیان والثلاث جمیع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول أبی حنیفة رحمه الله تعالی فهو ان من للتبعیض فیجب ان یکون ما شاء ت بعض الثلاث.(التلویح)

یعنی امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ "ما عام" ہے اور "من" بیان کیلئے ہے اسلئے تین جمیع عدد طلاق جائز ہے، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "ما" عام ہے اور "من" تبعیض کیلئے ہے، اسلئے دونوں پر عمل کرنے کیلئے ضروری ہے کہ تین طلاقوں سے کم ہوں، تا کہ عموم وتبعیض دونوں پر عمل ہو سکے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وهما محکمان لیس المراد انهما لایقبلان التخصیص اصلا لأن قوله تعالی والله خلق کل

دخل الكل على النكرة فلعموم الأفراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة، فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ فى فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل. (التنقيح والتوضيح)

ان الفاظ عام میں سے ''کل'' اور ''جمیع'' ہیں یہ دونوں جس پر داخل ہوں اس کے عموم میں محکم ہیں، بخلاف باقی الفاظ کے۔ اگر ''کل'' داخل ہو نکرہ پر تو عموم افراد کیلئے ہوگا، اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو جمیع افراد کیلئے ہوگا، جو علماء نے بیان کیا ہے کہ ''کل'' کا عموم علی سبیل الانفراد ہوگا یعنی مراد یہ ہے یعنی ہر ایک کیلئے ہوگا قطع نظر غیر کے، یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ نکرہ پر داخل ہوگا۔

اگر کوئی شخص کہے ''كل من دخل هذا الحصن اوّلا فله كذا'' ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہو تو اس کیلئے اس طرح (کا انعام) ہے، تو دس شخص اکٹھے داخل ہو گئے تو ہر ایک مذکور انعام کا مستحق ہوگا کیونکہ ہر ایک ''ہر فرد ہے قطع

شئ وقوله وأوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال من دخل هذا الحصن اوّلا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأوّل خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل. (التلويح)

مصنف نے بیان کیا ہے کہ ''کل'' اور ''جمیع'' یہ دونوں عموم میں محکم ہیں، تو علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں کہ محکم یہاں یہ مطلب نہیں کہ وہ دونوں بالکل تخصیص کو قبول نہیں کرتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ''والله خلق كل شئ'' سے وہ خود مخصوص ہے کیونکہ وہ مخلوق نہیں ''واوتيت من كل شئ'' میں ہاتھی وغیرہ کی تخصیص کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

نظر غیر کے" اور ہر ایک بنسبت پیچھے آنے والے کے اول ہی ہے۔

بخلاف اس کے جب کہے "من دخل هذا الحصن اوّلا فله كذا" یعنی "کل" نہ ہو تو صرف "من" ہو تو دس شخص اکھٹے داخل ہو گئے تو کوئی ایک بھی انعام کا مستحق نہیں ہو گا تلویح میں وضاحت آ رہی ہے۔

یہاں محکم کا یہ مطلب ہے کہ یہ دونوں خاص نہیں واقع ہوتے، جب کہا جائے کل رجل، یا کہا جائے "جمیع الرجال" تو اس سے مراد ایک فرد ہوتا ہے علی وجہ العموم، بخلاف باقی ادوات عموم کے یعنی معرف باللام اور "من، ما" کے ان کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔

شمس الائمۃ اور فخر الاسلام نے بیان کیا ہے کہ کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے جیسے کلمہ "مَن" خصوص کا احتمال رکھتا ہے، اگر کوئی شخص کہے "من دخل هذا الحصن اوّلا فله كذا" تو وہ چند لوگ آگے پیچھے داخل ہوئے تو نفل (مال غنیمت سے زائد انعام) کا مستحق خاص کر کے پہلے داخل ہونے والا ہو گا، تو یہی احتمال کلمہ کل میں بھی ہو گا، کیونکہ پہلا وہی ہو گا جو سب سے پہلے سبقت لے جائے داخل ہونے میں اس کے بعد والا اول نہیں ہو گا، مصنف نے اسے ہی تعبیر کیا اس عموم سے جو شامل ہو علی وجہ البدل۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو العموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل.(التلويح)

مصنف نے بیان کیا "کل" جب نکرہ پر داخل ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ "کل" کی اضافت جب نکرہ کی طرف ہو تو عموم افراد کیلئے ہوتا ہے اسے کل افرادی کہا جاتا ہے جیسے "كل رجل يشبعه هذا الرغيف" ہر مرد کو یہ روٹی سیر کر دے گی، یعنی ہر ہر فرد مراد ہے بخلاف "كل الرجال يشبعه هذا الرغيف"

یعنی معرفہ کی طرف مضاف ہو تو عموم اجزاء کیلئے یعنی مجموع کیلئے ہو گا اسے کل مجموعی کہا جاتا ہے۔ یہ واضح بات ہے کہ ایک روٹی کئی لوگوں کے مجموعہ کو نہیں سیر کر سکتی، لیکن یہ کہنا صحیح ہے "كل الرجال يحمل هذا الحجر" اس پتھر کو یہ سب آدمی مل کر اٹھا سکتے ہیں، پتھر بھاری جیسے تقریبا تین یا تین سے زائد آدمی اٹھا سکتے ہوں تو ان کی طرف اشارہ کر کے یہ کہنا ٹھیک ہے۔

لیکن اس بھاری پتھر کے اٹھانے کیلئے ''کل رجل یحمل ھذا الحجر'' کہنا صحیح نہیں کیونکہ نکرہ کی طرف اضافت کی صورت میں یہ کہا جائے گا۔ کہ ہر مرد اس پتھر کا اٹھا سکتا ہے، حالانکہ اشارہ بھاری پتھر کی طرف ہے جسے ایک شخص نہیں اٹھا سکتا۔

قولہ فدخل عشرۃ معا انما قال ذلک لأنھم لو دخلوا متعاقبین فالنفل للأول خاصۃ لأن من دخل بعدہ لیس داخلا اوّلا بکونہ مسبوقا بالغیر ومعنی الأول السابق الغیر المسبوق۔(التلویح)

مصنف نے بیان فرمایا جب کسی شخص نے کہا ''کل من دخل ھذا الحصن اوّلا فلہ کذا'' تو دس شخص معا داخل ہو گئے تو ہر ایک اس نفل (انعام) کا مستحق ہوگا۔

علامہ تفتازانی ''معا'' کی قید کا فائدہ بیان کرتے ہیں کہ یہ قید اس لئے لگائی کہ اگر آگے پیچھے داخل ہوئے تو صرف پہلا اس انعام کا مستحق ہوگا بعد میں داخل ہونے والا اس انعام کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا غیر اس سے پہلے داخل ہو چکا ہے، یہ ہے مسبوق بالغیر، چونکہ اول اسے کہا جاتا ہے جو سابق ہو لیکن غیر مسبوق ہو۔

قولہ، فکل ای کل واحد من العشرۃ الداخلین معا اوّل بالنسبۃ الی المتخلف الذی یقدر دخولہ بعد فتح الحصن وذلک لأن الداخل اوّلا یجب ان یعتبر اضافتہ الی الداخل ثانیا لا الی من لیس بداخل اصلا۔(التلویح)

مصنف نے کہا اگر دس شخص معا داخل ہوئے تو سب ہی اول شمار ہوں گے بنسبت اس کے کہ اگر قلعہ کھولا جائے تو جن کا بعد میں داخل ہونا مقدر ہو، لیکن داخل بھی ہوں کیونکہ اول اسے ہی کہا جائے گا جو ثانیا داخل ہونے والے سے پہلے، اگر بعد میں کوئی داخل ہی نہ ہو تو اول تو اسے نہیں کہا جائے گا، لیکن اس انعام کے مستحق بوجہ سبقت کے ہوں گے۔

قولہ بخلاف من دخل ای لو قال من دخل ھذا الحصن اوّلا فلہ الف فدخلہ عشرۃ معا لم یکن لھم ولا لواحد منھم شیء لأنہ لیس عموم مَنْ علی سبیل الانفراد بل عموم الجنس وھھنا لم یتحقق احد دخل اوّلا، ولایجوز ان یجعل من استعارۃ عن الکل أو الجمیع علی سبیل الاجتماع قصدا وعموم من انما یثبت ضرورۃ ابھامہ کالنکرۃ فی موضع النفی فلا مشارکۃ تصح الاستعارۃ۔(التلویح)

''بخلاف من دخل''، یعنی جس وقت ''من'' داخل ہو بغیر کل کے اور یہ کہے کہ جو بھی داخل ہو اس قلعہ میں اس کیلئے یہ انعام ہے تو مثال کے طور پر دس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو کوئی ایک بھی آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ ''مَن'' علی سبیل

مصنف ایک اور وجہ سے فرق بیان کرتے ہیں:

وههنا فرق آخر وهوان من دخل اوّلا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاوّل فيتعدد الأول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هوغيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اوّلا يمكن حمل الأوّل على هذا المعنى وهومعناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اوّلا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اوّلا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل فلايمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لايكون متعددا فيراد معناه

المنفرد عموم نہیں رکھتا بلکہ عموم جنس کے طور پر پایا جاتا ہے۔ یہاں کسی ایک کا بھی اول داخل ہونا متحقق نہیں۔

اعتراض: یہ کیوں جائز نہیں کہ "مَن" کو مجازی طور پر کل یا جمیع کے مشابہ کرلیا جائے یعنی استعارہ پایا جائے، تاکہ ہرایک ایک کو یا سب کو وہ انعام مل جائے۔

جواب: "کل" میں عموم علی سبیل الانفراد اور "جمیع" میں عموم علی سبیل الاجتماع قصداً پایا جاتا ہے اور "مَن" میں عموم ابہام کی ضرورت کی وجہ سے پایا جاتا ہے، جیسے نکرہ تحت النفی میں عموم بوجہ ابہام کی ضرورت کی وجہ سے پایا جاتا ہے، اسلئے ان میں مشارکت نہیں پائی گئی کہ استعارہ بنایا جائے۔

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لايتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أوبعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل الا فرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اوّلا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي

تنبیہ: یہاں استعارہ سے مراد یہ نہیں کہ لفظ جمیع لفظ کل کے معنی میں ہے بلکہ مراد یہ ہے "کل" کے حکم کی رعایت "جمیع" میں کی گئی ہے۔ (السید)

المجازی وهو السابق بالنسبة الی المتخلف وجمیع عمومه علی سبیل الاجتماع فان قال جمیع من دخل هذا الحصن اوّلا فله کذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادی یستحق الأوّل فیصیر جمیع مستعارا لکل کذا ذکره فخر الاسلام فی اصوله.(التنقیح والتوضیح)

یہاں ایک اور فرق ہے :وہ یہ ہے کہ یہ کہنا ''من دخل اوّلا'' (جو داخل ہوا اول) یہ عام ہے علی سبیل البدل،اور جب ''کل'' کی اس کی طرف اضافت کریں گے تو یہ ایک اور عموم چاہے گا تا کہ ''کل'' کا ذکر لغو نہ ہو جائے،تو یہ ''اول'' میں عموم چاہے گا تو اس لحاظ اول متعدد ہو جائیں گے۔

یہ فرق بیان کرنے میں بھی میں متعدد ہوں، تحقیق اس کی یہ ہے کہ ''اول'' کا مطلب ہے فرد سابق بنسبت اس کے ہر ایک غیر کے، جب اس نے صرف لفظ ''من'' ذکر کیا بغیر ''کل'' کے اور یہ کہا ''من دخل هذا الحصن اوّلا '' تو ممکن ہے کہ اول کو اسی معنی پر محمول کریں جو ابھی بیان ''فرد سابق بنسبت اس کے ہر ایک غیر کے'' کیونکہ یہ معنی اس کا حقیقی ہے وہ متعدد نہیں ہوتا،اور مجازی معنی بھی مراد لیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ''پیچھے آنے والے کی بنسبت سابق''۔

هذا الفرق نظر وهو انه یقتضی فی الصورة الدخول فرادی ان یستحق النفل کل واحد منهم غیر الأخیر لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنی السابق بالنسبة الی المتخلف ولیس کذلک لتصریحهم بأن النفل للاول خاصة ویمکن الجواب بأن قید عدم المسبوقیة بالغیر مراد فلا یصدق الا علی الأوّل خاصة ومما یجب التنبیه له ان اوّلا ههنا ظرف بمعنی قبل ولیس من اوصاف الداخلین فکان المراد من قولهم الأوّل اسم للفرد السابق ان الداخل اوّلا مثلا اسم لذلک.(التلویح)

مصنف نے جو ایک اور فرق بیان کیا ہے علامہ تفتازانی اس کی وضاحت فرماتے ہیں، کہ بیشک اول اسے کہتے ہیں جو اپنے تمام ماسوا سے سابق ہو، وہ اس معنی کے لحاظ سے متعدد نہیں ہوتا، جب اس کی اضافت ''کل'' کی طرف کریں تو ضروری ہے کہ اس کا مجازی معنی ''مطلقا سابق علی الغیر'' لیں، وہ عام خواہ تمام ماسوا سے سابق ہو یا بعض سے جیسے پیچھے آنے والے سے سابق ہو، یہ مجازی معنی اس لئے لیا جاتا ضروری ہے تا کہ اس میں تعدد جاری ہو سکے تو کل افرادی کی اس کی طرف اضافت صحیح ہو سکے۔

اور" جمیع" کا عموم علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے، اگر یہ کہا" جمیع من دخل ھذا الحصن اوّلا فلہ کذا" تو دس داخل ہو گئے تو ان کیلئے ایک انعام ہے، اور اگر علیحدہ علیحدہ داخل ہوئے تو پہلا مکمل انعام کا مستحق ہے، اس صورت میں" جمیع" بطور استعارہ" کل" کے حکم میں ہوگا، اسی طرح فخر الاسلام نے اصول میں بیان کیا ہے۔

تو اس پر ضروری ہے کہ" مَن" نکرہ موصوفہ ہو کیونکہ اس وقت نکرہ ہوگا، لیکن اگر" من" موصولہ ہو تو وہ معرفہ ہوگا تو" کل" شمول اجزاء کیلئے ہوگا، اس صورت میں معنی ہوگا" کل الرجال الذین یدخلون ھذا الحصن اوّلا فلھم کذا" تو ضروری ہے کہ ان سب کیلئے ایک ہی نفل (انعام) ہو۔

اس فرق پر علامہ تفتازانی نے فیہ نظر سے اعتراض کیا ہے کہ یہ وجہ فرق ضعیف ہے کیونکہ یہ چاہتا ہے کہ اگر وہ فرادی طور پر داخل ہوں تو نفل کا ہر ایک مستحق ہو سوائے اخیر شخص کے کیونکہ اس مجاز کے عموم کے تحت داخل ہے یعنی سابق ہے بنسبت پیچھے آنے والے کے۔ حالانکہ اس طرح نہیں کیونکہ اس کی تصریح کی گئی ہے کہ نفل اول کیلئے ہے خاص کر کے۔

ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ" اول" میں" عدم مسبوقیۃ بالغیر" کی قید مراد ہے، اس لحاظ پر فقط اول کے حکم خاص ہوگا۔ اور ضروری ہے کہ اس پر متنبہ کیا جائے کہ" اوّلا" یہاں ظرف ہے" قبل" کے معنی میں ہے، یہ داخل ہونے والوں کے اوصاف سے نہیں، اور ان حضرات کے قول سے تو" اول" سب سے پہلے داخل ہونے والا مراد ہے، اس طرح تو داخل ہونے والے کا وصف بن جائے جو درست نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قولہ فان قال جمیع من دخل ھذا الحصن اوّلا اعلم ان المشروط لہ النفل فی مسائل تقیید دخول الحصن بقید الأوّلیۃ اما ان یکون مذکورا بمجراد لفظ من اومع اضافۃ الکل أوالجمیع الیہ وعلی التقادیر الثلاث اما ان یکون الداخل اوّلا واحدا أومتعددا معا أوعلی سبیل التعاقب یصیر تسعۃ فان کان الداخل واحدا فقط فلہ کمال النفل فی الصور الثلاث اما فی من دخل وکل من دخل فظاھر واما فی جمیع من دخل فلان ھذا التنفیل للتشجیع واظھار الجلادۃ فلما استحقہ الجماعۃ بالدخول اوّلا فالواحد أولی لأن الجلادۃ فی ذلک اقوی وان کان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلاشیٔ لھم فی صورۃ من دخل ولکل واحد نفل تام فی صورۃ کل من

دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لأن لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للأوّل منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فظاهر واما فى الجميع فلأنه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام.(التلويح)

مصنف نے لفظ جمیع کے متعلق جو بیان کیا ہے کہ اگر کوئی کہے "من دخل هذا الحصن اوّلا فله كذا" اس کے متعلق علامہ تفتازانی تفصیل بیان کرتے ہیں، کہ نفل (انعام) دینے کو سب مسائل میں قلعہ میں اول داخل ہونے سے مقید کیا ہے۔

اس میں تین صورتیں ہیں یا فقط لفظ "مَن" سے ذکر کیا جائے گا، یا کل کی اضافت بھی "مَن" کے ساتھ ہوگی۔ یا "مَن" کے ساتھ جمیع کی اضافت ہوگی، یعنی "کل من" یا "جمیع من" ذکر ہوگا۔

تینوں تقادیر میں "اول داخل ہونے والا ایک" ہوگا یا متعدد ہوں گے، متعدد ہوں تو پھر دو صورتین ہیں سب "معا" ایک ساتھ ہی داخل ہوں یا آگے پیچھے، یہ کل نو (۹) صورتیں ہو گئیں۔

اگر ایک داخل ہو فقط تو وہ کمال نفل (کامل انعام) کا حقدار ہوگا تینوں صورتوں میں "من دخل" اور "کل من دخل" تو مسئلہ ظاہر ہے، لیکن "جمیع من دخل" میں وجہ یہ ہے کہ انعام کا اعلان شجاعت کے اظہار کیلئے ہے اور بہادری و مضبوطی کے اظہار کیلئے ہے جب پہلے داخل ہونے والی ایک جماعت اس انعام کی تو ایک بطریق اولی مستحق ہوگا۔

اگر متعدد داخل ہوں "معا" تو "من دخل" والی صورت میں وہ کسی چیز کے مستحق نہیں ہوں گے، اور "کل من دخل" والی صورت میں ہر ایک مکمل انعام کا حقدار ہوگا، اور "جمیع من دخل" کی صورت میں تمام کو ایک ہی انعام حاصل ہوگا، اسلئے کہ لفظ جمیع صفت اجتماع کے احاطہ کیلئے آتا ہے۔ مثال کے طور پر دس آدمی داخل ہوئے تو ان کو بنسبت دوسرے لوگوں کے ایک شخص کی طرح داخل ہونے میں سبقت حاصل ہے، وہ سب سابق کہلائیں گے۔

بخلاف "کل" کے اس کا عموم علی سبیل الانفراد ہوتا ہے، علی سبیل الاجتماع نہیں۔ اس صورت میں ہر ایک نفل کا مستحق ہوگا اسلئے کہ ہر ایک اول ہے قطع نظر غیر کے۔

اور اگر متعدد آگے پیچھے داخل ہوں تو سب سے پہلے کیلئے انعام ہوگا سب صورتوں میں لیکن "مَن" اور "کل" میں تو ظاہر ہے، لیکن "جمیع" میں اسلئے کہ اسے "کل" کے حکم بطور استعارہ لیا جائے گا کیونکہ دلیل قائم ہے ایک کے مستحق

مصنف اعتراض وجواب ذکر کرتے ہیں:

ویرد علیہ انہ یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز ولایمکن ان یقال ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یحمل علی الحقیقۃ وان اتفق فرادی یحمل علی المجاز لأنہ فی حال التکلم لابد ان یراد احدھما معینا، وارادۃ کل منھما معینا تنافی ارادۃ الآخر فحینئذ یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز فاقول معنی قولہ انہ مستعار لکل ان الکل الا فرادی یدل علی امرین احدھما استحقاق الأول النفل سواء کان الأوّل واحدا أو جمعا والثانی انہ اذا کان الأول جمعا یستحق کل واحد منھم نفلا تاما فھھنا یراد الأمر الأول حتی یستحق الأول النفل سواء کان واحدا أو أکثر، ولا یراد المعنی الحقیقی ولا الأمر الثانی حتی لو دخل جماعۃ یستحق الجمیع نفلا واحدا وذلک لأن

ہونے میں وہ جلادت (بہادری) ایک کے داخل ہونے میں شجاعت وبہادری اقوی ہے، وہ نفل کا زیادہ مستحق ہے، اسی طرح فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

واعترض علیہ بأن فی ذلک جمعا بین الحقیقۃ والمجاز لأنھم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجمیع ولو دخلوا فرادی استحق الأول منھم عملا بمجازہ کما اذ لم یدخل الا واحد واجیب بأنھم اذا دخلوا معا یحمل علی الحقیقۃ وان دخلوا فرادی أو دخل واحد فقط یحمل علی المجاز وردہ صاحب الکشاف، والمصنف بأن امتناع الجمع بین الحقیقۃ والمجاز انما ھو بالنظر الی الأرادۃ دون الوقوع وھھنا قد تحقق الجمع فی الأرادۃ لیصح الحمل تارۃ علی حقیقۃ الجمع واخری علی مجازہ کما یقال اقتل اسدا ویراد سبع أو رجل شجاع حتی یعد متمثلا بایھما کان اذ لو أرید حقیقۃ الجمع لم یستحق الفرد ولو ارید مجازہ لم یستحق الجمیع نفلا واحدا بل یستحق کل واحد نفلا تاما کما اذا صرح بلفظ کل فللدفع ھذا الاشکال اوردہ المصنف کلاما حاصلہ ان الجمیع ھھنا لیس فی معناہ الحقیقی حتی یتوقف استحقاق النفل علی صفۃ الاجتماع للقرینۃ المانعۃ عن ذلک وھی ان ھذا الکلام للتشجیع والتحریض علی الدخول اوّلا علی ما ذکرنا ولیس ایضا مستعار المعنی کل من دخل اوّلا حتی یستحق کل

هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اوّلا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا أومجتمعا ولايشترط الاجتماع لأنه اذا أقدم الأول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لايوجب حرمان الأوّل عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلايراد المعنى الحقيقي وايضا لادليل على أنه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أومجتمعا فان دخل منفردا أومجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لأنه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق۔(التوضيح)

اعتراض: جب دس کوایک ہی نفل (انعام) کا مستحق قرار دیا تو پہلی صورت میں یہ چاہتا ہے ارادہ حقیقت کو، اور استعارہ چاہتا ارادہ مجاز کو تو یہ حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آگیا جو جائز نہیں۔

ولایمکن ان یقال الخ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہوا کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع اس وقت منع ہے جب عمل دونوں میں ایک تقدیر پر ہو، یہاں امر ایسا نہیں بلکہ عمل ہر ایک کا دوسری تقدیر پر ہے کیونکہ اتفاق دخول علی سبیل الاجتماع

واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجازعن السابق في الدخول واحدا كان أوجماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اوّلا لأن معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اوّلا مستعار البعض معنى كل من دخل اوّلا فان قوله الكل الا فرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الأمرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا عليحدة حتى يكون مشتركا بينهما۔(التلويح)

اعتراض: تمہارے قول پر عمل کرنے سے حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو جائز نہیں کیونکہ اگر وہ داخل ہوئے مجتمع ہوکر "معاً" تو وہ سب نفل (انعام) کے مستحق ہوجائیں گے، یہ لفظ جمیع کا حقیقی معنی ہے، اور اگر وہ اکیلے اکیلے سب داخل ہوتو اول ان میں سے مستحق ہوگا یہ مجازی معنیٰ ہے یعنی "لفظ جمیع لفظ کل کے حکم میں ہے" تو جمیع کو کل کے معنی میں بطور استعارہ لیا گیا ہے، جیسا کہ صرف ایک داخل ہو تو وہ بھی انعام کا مستحق ہوگا۔

حقیقت ہے اور علیحدہ علیحدہ اعتبار مجاز پر محمول ہے۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ تکلم کے حال میں ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک معین مراد ہو۔ یہاں تکلم کے ارادہ میں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آرہا ہے، اور ہر ایک کا معین ارادہ دوسرے کے ارادہ کے منافی ہے، تو اس وقت حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔

فاقول سے مصنف جواب دیتے ہیں : جو یہ کہا گیا ہے کہ لفظ جمیع لفظ کل کے حکم میں بطور استعارہ لیا گیا ہے، بیشک کل افرادی دو چیزوں پر دلالت کرتا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ اول نفل کا مستحق ہے برابر ہے کہ اول ایک ہو یا جمع ہو۔ (۲) دوسری چیز یہ ہے کہ جب اول جماعت ہو تو ہر ایک ان میں نفل تام (مکمل انعام) کا مستحق ہے۔

یہاں مراد اول ہے کہ اول مستحق ہوگا نفل (انعام) کا برابر ہے ایک ہو یا زیادہ۔ معنی حقیقی یعنی متعدد کی مشارکت امر واحد میں بھی مراد نہیں اور امر ثانی یعنی جماعت اول داخل ہو تو ہر ایک کا مکمل انعام کا مستحق ہونا بھی مراد نہیں۔

جواب: مجتمع ہو کر داخل ہونے کو حقیقت پر محمول کرنے اور علیحدہ علیحدہ داخل ہونے یا ایک کے داخل ہونے کو مجاز پر محمول کرنے کو صاحب کشاف اور مصنف نے رد کیا ہے، وجہ رد یہ ہے کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع اس وقت منع ہوتا ہے جبکہ ارادہ سے جمع کیا جائے صرف اجتماع واقع ہونے یعنی عموم المجاز پر محمول کرنے سے کہ حقیقت بھی اس کا فرد بن کر داخل ہو جانے سے امتناع لازم نہیں آتا۔

اعتراض: یہاں تو حقیقت ومجاز کا اجتماع ارادۃ لازم آرہا ہے کیونکہ کبھی جمیع کے لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے اور کبھی مجاز پر، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی کو کہا جائے "اقتل اسدا" (تو شیر کو قتل کر) "اسد" سے مراد یا درندہ لیا جائے یا بہادر و دلیر آدمی، جو بھی مراد لیا جائے اس پر عمل کرنے سے اس شخص کو حکم ماننے والا کہا جائے گا۔

جب جمیع کا معنی حقیقی لیا جائے تو کوئی فرد بھی مستحق نہیں ہونا چاہئے اور اگر مجازی مراد لیا جائے تو تمام ایک انعام کے مستحق نہیں ہوں گے بلکہ ہر ایک مکمل انعام کا مستحق ہوگا جس طرح لفظ کل میں صراحۃ بیان کیا گیا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب یہ دیا : یعنی اس اشکال کو مندفع کرنے کیلئے مصنف نے کلام پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "جمیع" یہاں حقیقی معنی میں لیا ہی نہیں گیا کہ نفل (انعام) کا استحقاق مجتمع ہو کر داخل ہونے پر موقوف ہو کیونکہ قرینہ مانعہ پایا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ "یہ کلام شجاعت دلانے اور قلعہ میں اول داخل ہونے پر ابھارنے کیلئے ہے" جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

یہاں مراد یہ ہے کہ اگر جماعت پہلے پہلے داخل ہوتو ایک ہی انعام کے سب مستحق ہوں گے، اسلئے کہ کلام قلعہ میں اول داخل ہونے کیلئے برانگیختہ کرنے کیلئے ہے تو ضروری ہے کہ سابق مستحق ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت ہو اور اجتماع شرط نہیں (استحقاق نفل میں) اسلئے کہ جب اول دخول میں اقدام کرے گا تو دوسرا مسابقت میں پیچھے رہ جائے گا تو پہلا استحقاق نفل سے محروم نہیں رہے گا، تو قرینہ دلالت کرتا ہے کہ اجتماع شرط نہیں تو معنی حقیقی مراد نہیں۔

تنبیہ: استحقاق نفل میں تو علیحدہ علیحدہ داخل ہونے والے اور مجتمع ہو کر داخل ہونے والے برابر ہیں لیکن مقدار نفل میں فرق ہے اجتماعی طور پر داخل ہونے والے ایک نفل کے مستحق ہیں اور علیحدہ علیحدہ داخل ہونے والے علیحدہ علیحدہ نفل کے مستحق ہیں۔

وایضا لا دلیل الخ ، اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ جب جماعت داخل ہو تو ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو بلکہ کلام اس پر دلالت کرتی ہے کہ تمام جماعت ایک ہی نفل کی مستحق ہوگی، تو کلام مجاز ہوگی اس کے اس قول سے " کہ سابق مستحق ہے نفل کا منفرد ہو یا مجتمع ہو" اگر داخل ہو منفرد یا مجتمع تو مستحق ہوں گے، یہ عموم المجاز ہے جماعت کا مستحق ہونا حقیقی معنی کے لحاظ پر نہیں، بلکہ عموم مجاز کے تحت داخل ہے، یہ بحث بہت دقیق ہے۔

اور کل کے معنی بھی "جمیع" کو مستعار نہیں لیا گیا کہ جو بھی اول داخل ہو وہ کامل انعام کا مستحق ہو کیونکہ اس پر قرینہ نہیں پایا گیا بلکہ یہ مجاز ہے سابق فی الدخول میں خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو تو جماعت کیلئے ایک ہی انعام ہوگا جیسے ایک کیلئے ایک انعام ہوتا ہے یہ عموم المجاز پر عمل کیا گیا ہے کہ یہ معنی "کل من دخل اوّلا" کے معنی کا بعض ہے کیونکہ معنی اس کا یہ ہے کہ سابق داخل ہونے والا نفل کا مستحق ہوں بطور مستعار۔

مصنف کا قول کہ کل افرادی دو امروں پر دلالت کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو امروں کا مجموع مراد ہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ایک امر علیحدہ مدلول ہے کہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلايكون المراد هو الأمر الأوّل قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لايثبت بدون الدليل. (التلويح)

اعتراض: مصنف نے جن دو چیزوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی چیز یہ بیان کی کہ سابق ایک ہو یا جماعت ہو انعام کا مستحق ہے، اس میں یہ قید نہیں لگائی گئی کہ جماعت میں سے ہر ایک مکمل انعام کا مستحق نہیں حالانکہ جو مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے اس میں تو یہ قید معتبر ہے تو امر اول مراد نہ ہوا۔

جواب: جماعت میں سے ہر ایک کا مکمل انعام کا مستحق نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ وہ معنی مجازی میں معتبر ہے، بلکہ اس جہت سے ہے کہ استحقاق پر کوئی دلیل نہیں اور حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد۔ (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ امر اول یہ ہے کہ اول نفل کا مستحق ہو ایک ہو یا زیادہ، اور معنی حقیقی مراد نہیں، یعنی وصف اجتماع معتبر نہیں جو معنی حقیقی ہے، اسی وجہ سے سب مجتمع ہو کر "معا" داخل ہونے والے صرف ایک نفل (انعام) کے مستحق ہیں۔

"ولا الأمر الثانى اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد"

اور امر ثانی بھی معتبر نہیں یعنی جماعت کا اجتماعی طور پر داخل ہونے پر ہر ایک تمام نفل کا مستحق نہیں، اسی وجہ سے سب مجتمع ہو کر داخل ہونے والے ایک ہی انعام کے مستحق ہیں۔

وقوله حتى لو دخله جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى۔ (التلويح)

مصنف کا قول "یہاں تک کہ اگر جماعت داخل ہو تو سب ایک نفل کے مستحق ہوں گے" تفریع ہے کہ معنی ثانی مراد نہیں اور جان لو اگر کلام کو حقیقت پر محمول کریں اور منفرد کو مستحق بنائیں کمال نفل کا تو یہ دلالۃ النص سے ثابت ہوگا، تو دلالۃ النص سے ثبوت کافی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

مسئلة: حكاية الفعل لاتعم لأن الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبى ﷺ فى الكعبة فيكون هذا فى معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعانى فذاك وان ثبت التساوى فى الحكم ففى البعض يثبت بفعله عليه الصلوة والسلام وفى البعض الآخر بالقياس قال الشافعى رحمه الله لايجوز الفرض فى الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه الصلوة والسلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه الصلوة والسلام والتساوى بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز فى البعض الآخر قياسا، وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم

مسئله :مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية أنه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى عليه الصلوة والسلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أولا فذهب بعضهم الى عمومه لأن الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لاينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الأكثرون الى انه لايعم لأن الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لايكون الا بصفة معينة.(التلويح)

یہ مسئلہ اس محل نزاع کی تحریر میں ہے جس کی اصول الشافعیہ میں تصریح کی گئی ہے کہ جب صحابی نبی کریم ﷺ کے افعال میں سے کسی فعل کی حکایت بیان کرے ایسے الفاظ سے جن میں بظاہر عموم ہو جیسے نبی کریم ﷺ نے دھوکے والی بیع سے منع فرمایا، اور جار کیلئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا۔ کیا یہ عام ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات اس کے عموم کی طرف گئے ہیں کیونکہ ظاہر حال صحابی کا عادل ہونا اور لغت کا عارف ہونا ہے تو بیشک اس نے عموم کے تحقق کے علم کے بعد ہی نقل کیا ہے۔ لیکن اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ بیشک فعل کی حکایت میں عموم نہیں کیونکہ یہ استدلال (حجت پکڑنا) محکی (حکایت بیان کرنے والے) سے ہے نہ کہ حکایت سے حالانکہ عموم حکایت میں ہے نہ کہ محکی میں، یہ بدیہی بات ہے کہ واقع نہیں ہوتا مگر صفت معینہ۔

فما روی انه علیه الصلوة والسلام قضی بالشفعة للجار لایدل علی ثبوت الشفعة للجار الذی لایکون شریکا فأجاب ان هذا لیس من باب حکایة الفعل بل هو نقل الحدیث بالمعنی فهو حکایة عن قول النبی علیه الصلوة والسلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمناه أنه حکایة الفعل لکن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار کانه قال قضی علیه الصلوة والسلام بالشفعة لکل جار. (التنقیح والتوضیح)

مسئلہ: فعل کی حکایت میں عموم نہیں۔(اس سے پہلے چند الفاظ کا ذکر کیا جن میں عموم، عدم عموم کی صورتیں بیان کیں) اب فعل کا ذکر کیا جا رہا ہے، کیا اس میں عموم ہے؟ "حکایۃ الفعل" کے لفظ سے واضح کر دیا کہ فعل محکی عنہ (جس کی حکایت بیان کی جائے) ہے فعل میں عموم نہیں، نہ ہی انواع فعل، اور امکنہ و ازمنہ اور تمام متعلقات کے لحاظ پر عموم نہیں،

اگر فعل کی حکایت ایسے الفاظ سے کی جائے جو عموم کی خبر دیں تو عموم کا فائدہ حاصل ہوگا۔(السید)

فعل کی حکایت عموم کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ فعل محکی عنہ صفت معینہ پر واقع ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کا فعل ذکر ہے کہ "آپ نے کعبہ شریف میں نماز ادا کی"

یہ معنی مشترک میں ہے، اس میں تأمل کرنا پڑے گا یعنی جس طرح مشترک کے بعض معانی کو تأمل سے ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح نبی کریم ﷺ کے فعل میں تأمل کرنا پڑے گا اگر بعض معانی کو ترجیح کی وجہ پائی جائے تو وہی مراد ہوگا، اور اگر تساوی ثابت ہو تو حکم بعض میں نبی کریم ﷺ کے فعل سے ثابت ہوگا اور بعض میں قیاس سے۔

والمصنف رحمه الله مثل لذلک بقول الصحابی صلی النبی ﷺ داخل الکعبة ولایخفی انه لایکون من محل النزاع الا علی تقدیر عموم الفعل المثبت فی الجهات والازمان والصحیح انه لاعموم له لأن الواقع انما یکون بصفة معینة وفی زمان معین وغیره انما یلحق به بدلیل من دلالة نص أو قیاس أو نحو ذلک. (التلویح)

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال دی قول صحابی سے کہ نبی کریم ﷺ نے کعبہ میں نماز ادا کی۔ لیکن یہ مخفی نہیں کہ یہ محل نزاع نہیں مگر اس تقدیر پر کہ فعل مثبت کا عموم جہات و ازمان میں ہو۔ صحیح یہ ہے کہ فعل کی حکایت میں عموم نہیں اس لئے کہ واقع صفت معینہ سے ہوتا ہے اور زمان وغیرہ کے معین ہونے میں ہوتا ہے، اور یہ حکم جو ثابت ہے یعنی فرائض ونوافل کے جواز کا عموم یہ دلالۃ النص اور قیاس وغیرہ سے ثابت ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں فرض کعبہ میں جائز نہیں کیونکہ کعبہ کے بعض اجزاء کی طرف پیٹھ کرنا لازم آئے گا، اسلئے نبی کریم ﷺ کے فعل کو نفل پر محمول کریں گے لھذا کعبہ شریف میں نفل جائز ہیں اور فرض جائز نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ حالۃ اختیار میں کعبہ شریف کی طرف منہ کرنا حکم میں مساوی ہے یعنی فرض ونفل میں حکم ایک جیسا ہے اسلئے بعض میں یعنی نوافل میں نبی کریم ﷺ کے فعل سے کعبہ شریف میں جواز ثابت ہے اور بعض میں یعنی فرائض میں قیاس سے ثابت ہے، وجہ یہی ہے کہ حکم میں دونوں مساوی ہیں۔

واما نحو قضی بالشفعة الخ سوال مقدر کا جواب ہے :سوال یہ ہے کہ جب فعل عام نہیں تو تم نبی کریم ﷺ نے جو شفعہ کا فیصلہ فرمایا جار (شریک وخلیط) کیلئے تو یہ آپ کا فعل ہے اس کو تم عام کیسے کرتے ہو کہ تم ہر جار غیر شریک کیلئے شفعہ کا حق ثابت کرتے ہو۔

جواب: ہم نبی کریم ﷺ کے فعل کی حکایت کو عام نہیں کررہے بلکہ حدیث بالمعنی منقول ہے وہ حکایت ہے نبی کریم ﷺ کے قول کی "الشفعة ثابتة للجار" اس حدیث قولی کی وجہ سے ہم عموم ثابت کرتے ہیں، اگر بالفرض ہم یہ بھی تسلیم

ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام، وفيه نظر اما اوّلا فلأن مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه الصلوة والسلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا، وأما ثانيا فلأن عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام، وأما ثالثا فلأن جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي ﷺ بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل جار معين، فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلا الشفعة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه. (التلويح)

پھر مصنف نے ان کی مثال کا رد کیا کہ جو تم نے نبی کریم ﷺ کا فعل "قضی بالشفعۃ للجار" سے ہم پر اعتراض کیا ہے کہ ہم اس سے عموم ثابت کررہے ہیں، ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم عموم فعل کی حکایت سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث بالمعنی سے ثابت کرتے ہیں، اگر حدیث فعلی کو ہم دلیل بنائیں تو پھر حکایت فعل سے عموم ثابت نہیں کرتے بلکہ لفظ جار پر الف لام کے استغراق سے عموم ثابت کرتے ہیں۔

کرلیں کہ ہم فعل سے حکم ثابت کرتے ہیں ہر جار کیلئے تو پھر حکایت فعل کو ہم عام نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے کہ "جار" پر لام تعریف استغراق جنس کیلئے ہے کیونکہ معہود کوئی نہیں، تو گویا کہ مطلب یہ ہو گیا کہ نبی کریم ﷺ نے شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہر جار کیلئے (خواہ وہ جار خلیط یا غیر خلیط ہو)۔

مصنف فرماتے ہیں:

مسئلہ: اللفظ الذی ورد بعد سوال أو حادثة اما ان لایکون مستقلا أویکون فحینئذ اما ان یخرج مخرج الجواب قطعا أو الظاهر أنه جواب مع احتمال الابتداء أوبالعکس اى الظاهر منه ابتداء الکلام مع احتمال الجواب، نحو ألیس لى علیک کذا فیقول بلى أو کان لى علیک کذا فیقول نعم هذا نظیر غیر المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا

مصنف کے رد پر چند وجوہ سے نظر ہے: (۱) پہلی وجہ نظر یہ ہے کہ کلام کا مدلول صرف نبی کریم ﷺ کے فیصلہ کی خبر ہے کہ آپ نے "جار کیلئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا" حکایت فعل کا اس کے بغیر اور تو کوئی معنی نہیں۔

(۲) دوسری وجہ نظر یہ ہے کہ لفظ جار کا عموم کچھ مقصود کو نقصان نہیں دیتا جبکہ نزاع نہیں مگر اس میں کہ صحابی کی حکایت لفظ عام سے ہے وہ ثابت ہے۔

(۳) تیسری وجہ نظر یہ ہے کہ جب یہ تسلیم کرلیا کہ یہ حکایت ہے نبی کریم ﷺ کے فعل کی، فعل سے مراد آپ کا فیصلہ ہے تو پھر آپ کے فیصلے کو بمنزلہ قول صحابی کے بنانا صحیح نہیں۔

اعتراض: ہو سکتا ہے کہ حدیث میں حکم عام ہو "الشفعة ثابتة للجار"۔

جواب: اس وقت حدیث نقل بالمعنی ہوگی، یعنی جب حکم عام ہو تو حدیث قولی ہوگی حکایت فعل نہیں ہوگی حالانکہ تقدیر اس کے خلاف ہے یعنی مسئلہ حکایت فعل کا بیان ہو رہا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله اللفظ الذی ورد بعد سوال أو حادثة یعنی یکون له تعلق بذلک السؤال أو الحادثة وحینئذ ینحصر الاقسام فی الاربعة المذکورة لامتناع ان یکون اللفظ قطعا فی الابتداء لایحتمل الجواب ونعنی بغیر المستقل ما لایکون کلاما مفیدا بدون اعتبار السوال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من کلام موجب أومنفی استفهاما أو خبرا وبلى فانها مختصة بایجاب النفی

نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي انه جواب، ونحوان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسمٍ واحد ففي الثلاثة الأول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الأفادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة.(التنقيح والتوضيح)

مسئلہ: وہ لفظ جو سوال کے بعد وارد ہو یا کسی واقعہ میں وارد ہو، اسے دیکھا جائے وہ وارد ہونے والا لفظ کلام مستقل (کلام مفید) ہے یا غیر مستقل۔ اگر کلام مستقل ہو تو اس میں پھر چند صورتیں ہیں۔

یا وہ مقام جواب میں واقع ہوگی یقیناً، یا ظاہر تو یہی ہوگا کہ یہ جواب ہے لیکن ابتداء کا بھی احتمال ہوگا یا اس کے بالعکس یعنی ظاہر تو یہ ہوگا کہ اس کلام سے ابتداء ہوگی لیکن احتمال جواب کا بھی ہوگا۔

کلام غیر مستقل کی مثال: جیسے کوئی شخص کہے "اليس لي عليك كذا فيقول بلى" کیا میرا تجھ پر اس طرح

السابق استفهاما وخبرا، فعلى هذا لايصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما أو خبرا.(التلويح)

مصنف نے جو یہاں بحث ذکر کی ہے کہ لفظ جو وارد ہو سوال یا حادثہ (خاص واقعہ) کے بعد، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام کا تعلق سوال سے ہو یا حادثہ سے۔

اس وقت چار قسموں میں انحصار ہے جن کو مصنف نے ذکر کر دیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام غیر مستقل یعنی جو سوال یا حادثہ کے بغیر معنی کا فائدہ نہیں دیتی وہ ابتداء میں واقع ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کا جواب میں آنا قطعی ہوتا ہے، جیسے "نعم" ماسبق کلام کی تقریر کیلئے آتا ہے خواہ کلام موجب ہو یا منفی، خواہ استفہام ہو یا خبر۔ اور "بلی" نفی سابق کے ایجاب کے ساتھ خاص ہے خواہ استفہام ہو یا خبر۔ اسی وجہ سے مثبت "اكان لي عليك كذا" کے جواب میں "بلی" نہیں آسکتا۔

قرض نہیں، تو اس نے جواب میں کہا "بلیٰ" کیوں نہیں (ہاں مجھ پر اتنا قرض ہے) اس میں صرف جواب کی صلاحیت ہے اس سے ابتداء کلام نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح کسی نے کہا "اکان لی علیک کذا" کیا میرا تم پر قرض ہے اس طرح، تو اس نے جواب میں کہا "نعم" تو مطلب یہ ہے کہ ہاں مجھ پر تمہارا اتنا قرض ہے۔ یہ بھی صرف جواب بن سکتا ہے ابتداء کلام نہیں بن سکتا۔ "بلیٰ" سوال منفی کے بعد ثبوت کیلئے آتا ہے اور "نعم" نفی کے بعد نفی کیلئے اور مثبت سوال کے بعد مثبت کیلئے۔

مستقل جو قطعاً جواب ہو کی مثال : جیسے "سھی فسجد" نبی کریم ﷺ بھولے تو سجدہ کیا۔ "سھی" ایک حادثہ (واقعہ) ہے اس کا جواب ہے "سجد"۔

اسی کی مثال: "وزنی ماعز فرجم" ماعز رضی اللہ عنہ نے زنا کیا تو انہیں رجم کردیا گیا۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا زنا ایک حادثہ و واقعہ ہے اس کا جواب میں "فرجم" آیا ہوا ہے، اس میں ابتداء کلام کی صلاحیت نہیں۔

مستقل جو بظاہر جواب ہو کی مثال : جس طرح کوئی کہے "تعالی تغد معی فقال ان تغدیت فکذا" (اس سے

اور نفی کلام "الیس لی علیک کذا" کے جواب میں "نعم" اقرار کیلئے نہیں آسکتا، اگر "نعم" جواب میں لائیں تو نفی کیلئے ہی آئے گا۔ احکام شرع میں عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے، اگر کسی علاقہ کے عرف میں "نعم" کلام موجب، منفی، استفہام و خبر میں اقرار کیلئے ہی استعمال کیا جاتا ہو تو اس کا اعتبار کرلیا جائے گا۔

قوله حملا للزيادة على الأفادة، يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدى في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه أو غيره معه أو بدونه لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله بحقيقة الحال. (التلويح)

اگر کسی شخص نے کہا "آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ" تو اس کے جواب میں اس نے کہا "ان تغدیت الیوم فکذا" "اگر میں آج صبح کا کھانا کھاؤں تو اس طرح ہو۔ تو اس کلام کو ابتداء پر محمول کیا جائے گا یہ اس شخص کے ساتھ وہ کھانا کھائے جس کی طرف اسے بلایا گیا یا اس شخص کے ساتھ اور کھانا کھائے یا اس کے بغیر کھانا کھائے حانث ہو جائے گا۔

زائد کلام نہ ہو) تم آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ، تو اس نے جواب میں کہا اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو اس طرح ہو مثلاً میرا غلام آزاد ہو، تو اس میں بظاہر تو یہی ہے کہ پہلے شخص کی دعوت کا جواب ہے، لیکن احتمال ابتداء کلام کا بھی ہے۔
مستقل جو بظاہر ابتداء کلام ہو کی مثال: جیسے کوئی کہے "تعال تغد معی" "آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ۔ تو یہ جواب سے کچھ زائد الفاظ بڑھا کر کہے "ان تغدیت الیوم فکذا" "اگر میں صبح کا کھانا آج کھاؤں تو اس طرح ہو، یہ مثال ہے مستقل کلام کی جو بظاہر ابتداء کلام ہے لیکن جواب کا بھی احتمال ہے۔
جہاں بھی "نحو" کا لفظ ذکر کیا ہے وہ ایک قسم کی نظیر ہے، یعنی چار قسموں میں سے ہر ایک ایک کی مثال بیان کی گئی "لفظ نحو" سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کر دیا
پہلی تین مثالوں میں جواب پر محمول کیا گیا ہے اور چوتھی مثال کو ہمارے نزدیک ابتداء پر محمول کیا گیا ہے تا کہ "الیوم"

ابتداء پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر زیادہ لفظ "الیوم" کا اعتبار کیا جائے اور باطنی حال کو لغو قرار دیا جائے یہ ہے جب کلام کو ابتداء پر محمول کریں، اگر کلام کو جواب پر محمول کریں تو بالعکس ہوگا یعنی ظاہر زیادتی کا لحاظ نہیں ہوگا، باطنی حال کا لحاظ ہوگا، لیکن یہ بات مخفی نہیں کہ حال پر عمل کم درجہ ہے مقال پر عمل کرنے سے، اللہ تعالی ہی حقیقت حال کو بہتر جانتا ہے۔
قوله وصدق دیانة لأنه نوی ما یحتمله اللفظ لاقضاء لأنه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه. (التلويح)
اگر وہ کہے میں نے جواب کا ارادہ کیا ہے تو اسے دیانۃً سچا مانا جائے گا کیونکہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے لیکن قضاءً سچا نہیں مانا جائے گا کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اس میں اس کیلئے تخفیف ہے۔

قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لأن التمسک انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاینافی عموم اللفظ ولایقتضی اقتصاره علیه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسک بالعمومات الواردة فی حوادث واسباب خاصة من غیر قصرلها علی تلک الاسباب فیکون اجماعا علی ان العبرة لعموم اللفظ وذلک کآیة الظهار نزلت فی خولة امرأة أوس ابن الصامت وآیة اللعان فی هلال بن امیة وآیة السرقة فی سرقة رداء صفوان أوفی سرقة المجن، وکقوله علیه الصلوة والسلام ایما اهاب دبغ فقد طهر ورد فی شاة میمونة وقوله

کی زیادتی کا فائدہ حاصل ہو، ہاں اگر وہ کہے کہ میری مراد جواب ہے تو اسے دیانۃً سچا مانا جائے گا، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جواب پر محمول کیا جائے گا، لیکن ہمارے نزدیک اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ کہ خصوص سبب کا، کیونکہ صحابہ اور ان کے بعد علماء نے خاص واقعہ میں وارد ہونے والی عمومات کو ہی دلیل بنا کر حکم عام کیا ہے۔

فائدہ: "تعال تغد معی" کے جواب میں جب یہ کہا "ان تغدیت الیوم فکذا" اگر اسے جواب پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو صرف اس شخص کے ساتھ صبح کا کھانے سے حانث ہوگا اور کسی کھانے سے حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر ابتداء کلام پر محمول کریں تو جس وقت بھی اس دن صبح کا کھانا کھائے گا خواہ داعی کے ساتھ یا کہیں اور تو حانث ہو جائے گا۔

علیه الصلوة والسلام خلق الماء طهورا لاینجسه الا ما غیر لونه أو طعمه أو ریحه ورد جوابا بالسوال عن بئر بضاعة. (التلویح)

عموم لفظ کا اعتبار ہے خصوص سبب کا نہیں، خصوص سبب عموم لفظ کے منافی نہیں اور نہ ہی چاہتا ہے کہ حکم اسی پر بند ہو، اسلئے کہ صحابہ کرام اور ان کے بعد علماء کرام نے عموم الفاظ کا ہی اعتبار کیا ہے باوجود اس کے کہ وہ نصوص عموم الفاظ والی وارد ہیں خاص حوادث اور اسباب میں لیکن اجماع ہے کہ وہ اسباب پر بند نہیں بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار ہے۔

جیسے آیہ ظہار خولہ زوجہ اوس بن صامت کے حق میں نازل ہوئی۔ آیہ سرقہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر یا ڈھال کی چوری پر نازل ہوئی، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد "جو چمڑا دباغت دے دیا جائے تحقیق وہ پاک ہو جاتا ہے" وارد ہوا حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی مردہ بکری کے بارے میں اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد "پانی مطہر پیدا کیا گیا ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر یہ کہ اس کا رنگ اور بو اور ذائقہ بدل جائے" وارد ہوا ہے بئر بضاعہ کے بارے میں سوال کرنے کے جواب میں۔ یہ سب نصوص خاص واقعات کے بارے میں لیکن عموم الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے حکم عام ہے۔

اعتراض وجواب علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

فان قیل لو کان عاما للسبب وغیره لجاز تخصیص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام الی جمیع الافراد علی السویة ولما کان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السوال لأنه عام والسوال خاص، أجیب عن الأول بأنه یجوز أن یکون بعض افراد العام یعلم دخوله تحت الإرادة قطعا بحیث لایحتمل التخصیص لدلیل یدل علیه، وعن الثانی بأن فائدة نقل السبب

لاتنحصر فی خصوص الحکم به بل قد یکون نفس معرفة اسباب نزول الآیات ورود الحدیث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنی المطابقة هو الکشف عن السوال وبیان حکمه وقد حصل مع الزیادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنی المساواة فی العموم والخصوص. (التلویح)

یہاں تین طرح سے اعتراض وارد ہوتے ہیں: (۱) جب عام سبب وغیرہ کیلئے ہوتو اجتہاد کے ذریعے سبب کی اس سے تخصیص جائز ہوگی، کیونکہ نسبت عام کی جمیع افراد کی طرف برابر ہے۔

(۲) نقل سبب میں کوئی فائدہ نہیں رہے گا۔ (۳) جواب سوال کے مطابق نہیں ہوگا کیونکہ جواب عام اور سوال خاص ہے۔

سوالات کے جوابات: پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ عام کے بعض افراد کا ارادہ کے تحت داخل ہونا یقینی ہو اس لحاظ پر کہ کسی دلیل کی دلالت سے تخصیص کا احتمال نہ ہو۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ نقل سبب میں فائدہ منحصر نہیں کہ حکم اس کے ذریعے خاص ہو بلکہ اور فائدہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ آیات کے نازل ہونے کے اسباب اور احادیث کے وارد ہونے کے اسباب اور قصص کے وجوہ کا علم حاصل ہو جائے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال وجواب میں مطابقت کا یہ مطلب ہے کہ سوال کی وضاحت ہو جائے اور اس کے حکم کا بیان پایا جائے، وہ جواب میں زیادتی سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، یہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عموم وخصوص میں سوال وجواب کا برابر ہونا ضروری ہے۔

امتحانی کورس والے حصہ کا اللہ تعالی کے فضل وکرم اور رسول اللہ ﷺ کی نظر رحمت اور اپنے پیر ومرشد حضرت پیر غلام محی الدین المعروف بابوجی ابن سیدنا حضرت پیر مہر علی شاہ رحمہما اللہ گولڑوی کی نظر عنایت اور والدین کی روحانی توجہ اور اساتذہ کرام کی محنت وکاوش بالخصوص اشرف العلماء اشرف العظماء رئیس المحققین والمدققین عمدة الاذکیاء رئیس المدرسین سمی محمد اشرف الخلوقات علیہ التسلیمات المسمی ابو الحسنات محمد اشرف سیالوی رحمہ اللہ کی انتھک محنت اور آپ کی روحانی توجہ سے توضیح وتلویح کی اردو تشریح کا کام مکمل کیا۔

آجکل دوسروں کی تصنیفات کو اپنی طرف منسوب کرنا: سرقہ، ڈاکہ زنی کا رواج عام ہو گیا، لطف کی بات یہ ہے کہ سارق اپنے سرقہ کی حماقت پر اترا بھی رہے ہیں کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا۔

کون نہیں جانتا کہ سنی بہشتی زیور مولانا خلیل احمد برکاتی کی محنت وکاوش سے تیس، چالیس سال سے منظر عام پر تھا، اب

اس میں سوال بڑھا کر میرے ایک عزیز نے اسے اپنی طرف منسوب کرلیا ہے، وہ مجھے بتاتے ہوئے اترا رہا تھا اور میں اس کی حماقت پر دل ہی دل میں مسکرا رہا تھا۔ اور ساتھ ہی مجھے مژدہ سنا رہا تھا کہ اب میں تمہاری "تذکرۃ الانبیاء" کا بیڑہ غرق کرنے والا ہوں، لیکن اللہ کے فضل وکرم سے جس کا بیڑہ تار دیا گیا ہے اسے کوئی غرق نہیں کر سکے گا ان شاء اللہ پڑیں ذلت میں جل جانے والے۔

اور کون نہیں جانتا جاء الحق حضرت علامہ مفتی احمد یار خان رحمہ اللہ کی محنت کا ثمر ہے لیکن بعض بزرگوں نے اس کی مختلف ابحاث کو لفظ بلفظ رسائل بنا کر اپنی طرف منسوب کرلیا۔ اس قسم کی مثالیں موجود ہیں۔

کسی کتاب سے اقتباس لینا اور اس کا حوالہ دینا تو عقل کا تقاضا ہے، لیکن مکمل کتاب ہی کسی کی معمولی رد وبدل سے اپنی طرف منسوب کرنے والے کی اہل علم کے سامنے قدر ومنزلت نہیں رہتی۔

استاذی المکرم مولانا محمد اشرف سیالوی رحمہ اللہ کا وصال بروز جمعرات ۲۳ مئی ۲۰۱۳ء، ۱۲رجب المرجب ۱۴۳۴ھ کو ہوا راقم شدید علالت کے باوجود آپ کے جنازہ میں سلانوالی ضلع سرگودھا شریک ہوا (راقم کو واپسی پر بہت جلدی (چار دنوں بعد) اپریشن کرانا پڑا)۔ راقم کے مدرسہ جامعہ جماعتیہ مہر العلوم راولپنڈی کے اساتذہ اور طلباء نے بھی شرکت کی۔

اللہ تعالی اساتذی المکرم کے مدارج بلند کرے اور صالحین کا قرب عطا فرمائے اور جنت الفردوس میں اعلی مقام عطاء فرمائے۔ امین

راقم نے استاذی المکرم مولانا مفتی محمد حسین نعیمی، مولانا محمود احمد رضوی، مولانا مفتی عبد القیوم ہزاروی، مولانا عبد الحکیم شرف قادری (لاہور) راولپنڈی کے جامعہ رضویہ ضیاء العلوم کے حضرت علامہ عبد الرحمن شاہ اور جامعہ کہ ہی شیخ الحدیث مولانا غلام محی الدین رحمہم اللہ (سلطان پور) جنازے میں بھی شرکت کی تھی لیکن استاذی المکرم کے جنازے میں شرکاء کا جم غفیر مذکورہ علماء کے جنازے سے کم نہ تھا بلکہ یہ کہا جائے کہ زیادہ شرکاء تھے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں، آپ کے جنازہ میں جم غفیر کو دیکھ کر سمجھ آیا کہ ابلیس لعین کا مبیح کر کے جنازہ سے روکنا "ثم لآتینھم من بین ایدیھم ومن خلفھم وعن ایمانھم وعن شمائلھم ولا تجد اکثرھم شاکرین" کا کردار تھا لیکن رحمان نے بھی قطعی فیصلہ فرمادیا "ان عبادی لیس لک علیھم سلطان الا من اتبعک من الغاوین" اسے پہلے ہی "فاخرج منھا فانک رجیم" کا حکم تو مل چکا تھا۔ اب "انک من الصاغرین" کا تمغہ پھر مل گیا۔ شیطان نے رحمان کے مقابلہ میں ذلیل ہونا ہی تھا۔

مشائخ وعلماء کے منصب کو سمجھنا کسی کہتر کا کام نہیں۔ ایہہ کم نہیں بے سوجھت دا کوئی درلیاں موتی لے تریا۔
اللہ تعالی صراط مستقیم پر قائم ودائم رکھے۔ بھونک وٹونک سے رب تعالی بچا کرر کھے۔ (آمین ثم آمین)
الحافظ القاضی عبدالرزاق بھترالوی، حطاروی ابن قاضی عبدالعزیز رحمہ اللہ، بدھ ۱۴ رمضان المبارک ۱۴۳۴ھ بمطابق ۲۴ جولائی سنہ ۲۰۱۳ء

آج ۱۸ محرم الحرام ۱۴۳۶ھ بمطابق ۱۲ نومبر ۲۰۱۴ء کو بعد نماز فجر اس کی ٹائپنگ سے فراغت ہوئی۔ محمد رمضان بھیروی ساکن صدر گوگیرہ ضلع اوکارہ۔ الحمد للہ علی ذلک واللھم صل علی حبیک الاکرم ونبیک المعظم ورسولک المحتشم کلما ذکرہ الذاکرون وغفل عن ذکرہ الغافلون. اللھم ارزقنا حبہ واتباعہ واحشرنا فی زمرتہ تحت لوائہ واغفرلنا ولوالدینا واساتذتنا وذریتنا بشفاعتہ یارب العالمین یا اکرم المسئولین.